The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Studies Addiction

Joseph M

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

DEC 30 '09

LA CRÉDIBILITÉ

ET

L'APOLOGÉTIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Le Donné révélé et la Théologie. 1 vol. in-12 de la Bibliothèque Théologique. *Nouvelle édition en préparation.*

La Structure de l'âme et l'Expérience mystique. 2 vol. in-12 de la *Bibliothèque théologique, 1927.* **35** fr.

La Notion du lieu théologique. Extrait de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques; 1908.* 1 vol. grand in-8° (*épuisé*).

La Certitude probable. Extrait de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1911.* 1 vol. grand in-8° (*épuisé*).

Les Dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains. Étude de psychologie surnaturelle et lectures pour le temps de la Pentecôte. 1 vol. in-12 (*épuisé*).

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1928.

Bibliothèque théologique.

L75

LA CRÉDIBILITÉ

ET

L'APOLOGÉTIQUE

WITHDRAWN

PAR

le Père A. GARDEIL

DOMINICAIN

MAITRE EN THÉOLOGIE

QUATRIÉME MILLE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1928

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

IMPRIMATUR

RAYMUNDUS BOULANGER.
provincialis
Prov. Franciae.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 15 martii 1912.

E. LAPALME,
v. g.

009919

AVERTISSEMENT

La présente édition reproduit le texte de la seconde édition publiée en 1912. On a supprimé la *préface* dont le but était de justifier les différences entre la première et la seconde édition. Il n'a pas paru utile de conserver les *appendices*.

J'avais d'abord pensé répondre aux principales observations et critiques qui m'ont été faites. Mais, c'eût été ajouter un livre à un livre. D'ailleurs, la plupart de ces critiques ont leur origine dans des théories de la connaissance ou de la foi trop éloignées de mes propres doctrines pour que la discussion puisse être vraiment utile (1). Mon unique intention fut d'ailleurs

1. Voici les titres de quelques-unes des publications où se trouvent discutés certains points de mon ouvrage : J. V. Bainvel, s. j. Un essai de systématisation apologétique,

SEMINAIRE
PASSIONISTES

d'exposer et d'adapter aux préoccupations contemporaines de l'Apologétique les principes de saint Thomas. Je m'en tiens donc là.

La synthèse de méthodologie théologique que j'ai essayé de mettre en lumière, en serrant d'aussi près que j'ai pu le *formel* des questions abordées et en les résolvant par des arguments aussi nécessaires, — *per se*, — que le sujet s'y prêtait, me paraît toujours solide. En particulier, l'organisme de l'acte de foi établi par comparaison avec l'organisme de l'acte humain tel que saint Thomas l'a décrit, ne me semble appeler aucune retouche. Or, c'est lui qui m'a permis de dégager l'objet formel de l'Apologétique, *la crédibilité rationnelle du dogme* et de déduire *a priori* les diverses formes de l'apologétique catholique. L'ensemble de ces thèses a reçu l'approbation de théologiens qui comptent.

Revue pratique d'Apologétique, mai, novembre 1908. P. Rousselot, s. j. Les yeux de la foi. *Revue des Sciences religieuses*, 1910, n. 3 et 5. Remarques sur l'histoire de la foi naturelle. *Ibid.*, 1913, n. 1. P. Pinard, s. j., Bulletin d'Apologétique, *Recherches de Sciences relig.* t. 4, n. 5, 1913. L. Maisonneuve, A propos de la définition de l'Apologétique, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1914. Harent, s. j., article Foi, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Je ne mentionne pas les recensions, dont quelques-unes sont cependant de valeur.

Nombre d'ouvrages, d'articles, de manuels scolaires s'en sont inspirés. Je ne vois, pour ma part, rien d'important à modifier dans les « sentences » du livre non plus que dans sa membrure organique.

Cette nouvelle édition ne sera donc qu'une réimpression, accordée par la bienveillance intelligente et généreuse de l'éditeur aux instances de nombreux maîtres et étudiants en théologie.

Le lecteur qui désirerait se rendre compte de la place qu'occupe désormais cette étude dans l'ensemble de mes travaux méthodologiques trouvera peut-être quelque lumière dans la *Préface* de la dernière parue de ces publications : *La Structure de l'Ame et l'Expérience mystique.*

Paris, le 7 mars 1928.

Fr. A. Gardeil
o. p.

LA CRÉDIBILITÉ

ET

L'APOLOGÉTIQUE

INTRODUCTION

La Crédibilité se définit : l'aptitude d'une assertion à être crue. Ce terme est réservé par l'usage à la langue théologique. Il y désigne l'aptitude des vérités révélées à être crues de foi divine.

Il n'est pas de notion théologique plus intéressante. Elle le doit à la place qu'elle occupe au centre même de la genèse de la foi. La crédibilité des dogmes est le point critique du passage de la volonté générale de croire à la foi positive et explicite.

Aussi, est-il nécessaire de s'en faire une juste idée pour définir et organiser l'Apologétique, doctrine qui a pour but de conduire l'homme à la foi catholique, en utilisant les ressources que sa nature et sa raison mettent à sa disposition.

L'objet de cet ouvrage de pure méthodologie théologique est :

I. De déterminer exactement la notion de Crédibilité ;

II. De chercher à résoudre les principaux problèmes théologiques que cette notion soulève;

III. De tenter enfin, en fonction de la notion de Crédibilité, ainsi définie et éclaircie, l'organisation de l'Apologétique en disciplines distinctes, irréductibles et comme classées.

LIVRE PREMIER

LA NOTION DE CRÉDIBILITÉ

Prologue

Puisque la Crédibilité, de l'aveu de tous les théologiens, désigne l'aptitude de la vérité révélée à être crue de foi divine, il est nécessaire, pour la comprendre, de la replacer dans son milieu, parmi les causes ou facteurs de l'acte de foi auquel elle est ordonnée. Cette reconstitution de l'organisme psychologique dont fait partie la Crédibilité nous permettra, non seulement d'établir sa notion précise, mais encore de constater en elle des *degrés* et de découvrir ses plus importants *caractères*.

D'où, le partage de ce premier livre en trois chapitres :

I. *Place de la crédibilité dans la genèse de l'acte de foi.*

II. *Les degrés de la Crédibilité.*

III. *Caractères spéciaux de la Crédibilité rationnelle.*

CHAPITRE PREMIER

PLACE DE LA CRÉDIBILITÉ DANS LA GENÈSE DE L'ACTE DE FOI.

L'acte de foi surnaturelle ne laisse pas d'être un acte humain. C'est vraiment *nous* qui croyons de foi *divine*. Notre acte de foi doit donc rentrer dans le dynamisme général des actes organiquement liés, dépendant de notre fin dernière, qui constituent la vie humaine.

Peut-être les analyses des théologiens modernes ne mettent-elles pas suffisamment en lumière la correspondance des moments successifs de l'acte de foi avec les phases psychologiques des actes humains ordinaires.

Tous les théologiens admettent, à la source de l'acte de foi, une rectification foncière, surnaturelle, de l'intelligence et de la volonté vis-à-vis du salut et du Dieu rémunérateur. C'est l'*initium fidei*[1]. Tous reconnaissent, sous la dépendance de

1. *Initium fidei ipsumque credulitatis affectum quo in eum credimus qui justificat impium. Concil. araus.* II; cf. Denziger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 178 (148).

cette orientation foncière, une phase de recherches, de consultations diverses, ayant pour objet de déterminer dans le détail les vérités à croire. Tous admettent, à l'issue de cette délibération, les jugements de crédibilité et de crédentité, suivis d'un consentement au message et d'une élection de la foi proposée. Tous parlent d'*imperium fidei* et d'*obsequium intellectus*.

Cependant, nous n'avons pas connaissance que l'on ait entrepris de faire coïncider ces éléments psychologiques de la foi, dans une vue d'ensemble, avec les notions analogues de la théorie générale des actes humains. C'est cependant à ces *dessous* que se rattachaient ces expressions d'*imperium*, d'*obsequium*, etc., dans l'esprit des vieux théologiens conscients de l'unité organique des systématisations qu'ils édifiaient. Ils reliaient les uns aux autres les documents patristiques et conciliaires, relatifs à tel ou tel moment de l'acte de foi, par le tissu vivant de leur psychologie. Croit-on, par exemple, que saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il composait son *Traité de la Foi*, ne se repérait pas sans cesse mentalement sur son traité des actes humains? C'est ce parallélisme que nous voudrions mettre à jour, et poursuivre dans ses détails, pour le plus grand éclaircissement de la notion de crédibilité.

MOUVEMENTS D'INTELLIGENCE ET DE VOLONTÉ QUI INTÈGRENT UN ACTE MORAL COMPLET D'APRÈS SAINT THOMAS. *Summa theol.*, I^a II^ae, QQ. VIII-XXI.

Intelligence. **Volonté.**

I. En regard de la fin.

Ordo intentionis, Q. VIII.

I. Idée d'une fin capable de nous perfectionner (*Bonum perfectum*). Q. XI, a. 1.

II. Amour de complaisance pour cette fin (*appetitus inefficax boni propositi*). Q. VIII.

III. Jugement de la syndérèse appréciant la possibilité de réalisation de cette fin, son harmonie avec la nature raisonnable (*Bonum honestum*); et prescrivant sa recherche comme un devoir moral. Q. XIX, a. 4 sq.

IV. Volonté efficace de tendre à la fin morale prescrite par la syndérèse. INTENTION MORALE. Q. VIII, a. 1, 4; Q. XIX, a. 7 sq.

II. En regard des moyens.

A. Ordo electionis.

V. On recherche les moyens de réaliser l'intention morale. C'est le conseil (*consilium*). Q. XIV.

VI. On approuve au fur et à mesure de leur invention, sans préférence, les moyens aptes à la réaliser. C'est le consentement (*consensus*). Q. XV.

VII. On juge quel est le moyen le plus propre à atteindre la fin voulue dans l'intention (*judicium practicum*). Q. XIV, a. 6; q. XIII, a. 3.

VIII. On choisit le meilleur moyen. On se décide. C'est l'élection efficace (*electio*). Q. XIII.

B. Ordo exsecutionis.

IX. On décrète d'employer ce moyen. C'est le commandement, l'ordre, le décret (*imperium*). Q. XVII.

X. La volonté applique à leur acte les facultés aptes à le réaliser. C'est l'utilisation (*usus activus*). Q. XVI.

XI. Exécution par ces facultés de l'acte moral décrété. C'est l'acte *impéré* (*usus passivus*). Q. XVI, a. 1.

XII. Jouissance de la volonté, fruit de l'accomplissement normal de l'acte humain (*fruitio*). Q. XI.

Pour éclairer notre route, nous intercalons ci-contre un tableau représentant la marche progressive d'un acte humain complet d'après saint Thomas d'Aquin [1].

*
* *

La foi intégrale résulte de la rencontre de trois causes.

Pour croire de foi surnaturelle il faut d'abord une intelligence créée, radicalement capable de connaître Dieu dans son essence, puisque le fait de cette vision est donné [2]; et, de plus, susceptible de développer effectivement, bien

1. Ce tableau est l'expression rigoureuse des données du traité *Des Actes humains* de saint Thomas, *Summa Theol.*, Iª IIæ, qq. VIII-XIX, cf. Billuart, *De Actibus humanis*, dissert. III, *Prœmium*, § *Horum autem;* Goudin, *Ethica*, q. II, a. 3. Il a été adopté par la plupart des théologiens scolastiques : on ne discute guère que la nécessité de l'*imperium* (n. 9) et son attribution à l'intelligence (Vasquez). Cf. A. Gardeil, *Dictionnaire de Théologie catholique*, mot : Acte humain ; A. Gardeil, *Caractère spécial de la psychologie thomiste*, dans *Revue thomiste*, mars 1896, t. IV, p. 72. R. Beaudouin, *Tr. de Conscientia*, p. 6.

En lisant ce tableau, suivre l'ordre des numéros.

2. « Naturaliter anima est gratiæ capax : eo enim ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam ut Augustinus dicit (*De præd. sanctorum*, c. X). » *Summa theol.*, Iª IIæ, q. CXIII, a. 10. Cf. *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, p. 153-325.

qu'imparfaitement, cette connaissance, dès ici-bas, par une sorte d'apprentissage intellectuel qui s'appelle précisément la foi. Saint Thomas a décrit cette aptitude fondamentale de l'intelligence créée à la foi surnaturelle dans l'un des articles les plus achevés, les plus synthétiques, de la *Somme théologique*[1]. — Il faut ensuite la

1. IIª IIæ, q. II, a. 3. En voici la traduction : « Dans tout dynamisme hiérarchisé, deux conditions concourent à la perfection des organes inférieurs : l'une correspond à leur mouvement propre, l'autre correspond aux motions des natures supérieures. Ainsi les marées sont la résultante de la pesanteur propre de l'eau et de l'action supérieure des astres... Seul, entre tous les êtres, l'être intellectuel est immédiatement ordonné à Dieu, car les autres créatures n'atteignent pas ce qui est universel, mais seulement ce qui est particulier : elles participent à la divine bonté, soit tout simplement en existant, comme les êtres sans vie, soit en vivant ou en connaissant des choses individuelles et concrètes comme les plantes ou les animaux. La nature rationnelle au contraire, par la connaissance qu'elle possède de la raison universelle du bien et de l'être, est immédiatement ordonnée au principe universel de l'être. Et donc, son perfectionnement ne dépend pas seulement de ses ressources propres mais aussi de celles qui peuvent lui échoir de par une communication surnaturelle de la divine bonté. C'est pourquoi nous avons pu dire que la suprême perfection de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. Mais, à cette vision il ne saurait parvenir que par une sorte d'enseignement divin, conformément à ce que dit S. Jean : *C'est celui qui entend le Père et se met à son école qui vient à moi.* Une telle éducation n'est pas instantanée : elle doit se conformer à la nature essentiellement progressive de l'homme. Elle débutera donc par la foi à la parole du Maître ; c'est là, selon Aristote, la condition initiale de toute science parfaite. Afin

révélation objective d'une vérité concernant Dieu, révélation susceptible d'être transmise, sous le couvert de l'autorité divine, par des organes créés [1]. — Il faut enfin la grâce divine : grâce opérante, éclairant l'intelligence et mettant en mouvement vers sa fin véritable la volonté de l'homme ; grâce coopérante, en laquelle s'épanouissent et se complètent les virtualités de la grâce opérante [2]. Ces charismes, actuels durant la genèse de la foi, se consolident dans la vertu de foi à l'issue de cette genèse.

Soit donc une nature intellectuelle sous l'influx de la grâce, de cette grâce qui, à un moment ou à un autre, est offerte à tout homme venant en ce monde. Parallèlement aux deux grandes phases qui se partagent le développement de tout acte humain, nous allons reconnaître dans la genèse de sa foi, d'abord un ordre d'*Intention*, puis un ordre d'*Élection*

donc de parvenir à la vision, consommation de sa béatitude, il est juste que l'homme croie à Dieu, comme le disciple croit à son maître. » Cf. *Contra Gentes*, l. III, c. CLII, § *Item*.

1. *Summa theol.*, IIª IIæ, q. VI, a. 1 ; In IV *Sent.*, *Dist.* 4, q. 2, a. 2, *sol.* 3, *ad* 1.

2. *Ibid.*, *in fine*. — Cf. *In Boetium, De Trin.*, q. III, a. 1, ad 4.

SECTION PREMIÈRE

L'intention de la foi.

La fin suprême de la vie humaine, considérée en soi, fait abstraction des déterminations de *fin naturelle* et de *fin surnaturelle,* qui la divisent analogiquement. Elle est *notre bien*, — sans épithète ; et la réalisation de ce bien s'impose à nous comme le devoir absolu et premier.

L'adhésion à la prédication catholique représente un bien particulier dont la connexion avec notre bien, notre perfection, est à établir. A ce point de vue, elle doit donc être considérée comme appartenant à l'ordre des moyens, à l'ordre de l'élection.

Le tout premier acte ordonné directement à l'adhésion de la foi catholique explicite, à savoir la perception des assertions effectivement révélées (*auditus fidei*), suppose donc, déjà existants et en exercice, les quatre mouvements psychologiques qui concourent à former l'ordre suprême de l'intention humaine [1], à savoir : 1° la connaissance du bien capable de nous

1. Cf. Le tableau de la page 7.

parfaire; en d'autres termes, de notre fin dernière; 2° l'amour de ce bien; 3° la dictée de la raison pratique supérieure, de la *syndérèse*, nous ordonnant de ne placer notre fin dernière que dans un bien en rapport avec notre nature rationnelle, — celle-ci considérée non seulement dans ses exigences de nature, mais aussi dans ses possibilités quelles qu'elles soient; dans ce que les théologiens nomment sa capacité obédientielle[1]; 4° l'adhésion de la volonté à cette dictée par une intention efficace. — C'est donc une vie morale déjà en activité que la proposition de la doctrine révélée vient surprendre pour lui ouvrir de nouvelles perspectives.

Mais, n'est-ce qu'une vie morale... ?

Si l'on s'en tient à la logique *abstraite* de l'acte de foi, on peut et l'on doit répondre affirmativement. C'est ce que nous avons fait dans la première édition de cet ouvrage[2]. La

1. Cette clause est une conséquence de ce que nous avons dit plus haut, à savoir que la fin suprême, considérée en soi, abstrait des déterminations de fin naturelle et de fin surnaturelle. La capacité obédientielle est l'élément de notre nature qui correspond à la fin surnaturelle comme telle.

2. *La Crédibilité et l'Apologétique*, Paris, Gabalda, 1908, pp. 5-6, 11, 21-23.

grâce n'intervient pas nécessairement quand la raison possède tout ce qu'il faut pour prononcer. Or, c'est le cas actuel. La raison humaine peut nous prescrire le devoir de tendre à notre fin dernière; elle peut déterminer cette fin, en regard des exigences de notre nature rationnelle. Ce sera le bien conforme aux dictées de la raison. Elle va plus loin et donne le nom propre de ce bien suprême : c'est le Dieu infini, cause et règle de notre raison. Elle fait même davantage; elle se rend compte de la possibilité pour nous de tendre vers Dieu, non seulement dans ce qui nous en est connu mais même dans ce qui nous échappe, et édicte conditionnellement le devoir qui nous incombe de nous ordonner au « Dieu inconnu » et d'obéir à sa révélation s'il vient à se faire connaître[1].

Mais, dans le concret, dans la vie réelle, la grâce ne s'insinue-t-elle pas toujours dans ces premières et fondamentales démarches de notre agir humain? L'intention morale n'est-elle pas toujours, sinon nécessairement, une intention surnaturelle?...

C'est ici une question capitale et qui veut être attentivement examinée.

1. *De Veritate*, q. XVI, a. 1, ad 9.

Pour la résoudre, nous considérerons un homme dans le plan actuel de la Providence, appelé donc à la béatitude surnaturelle, mais qui ne le sait pas, soit qu'il n'ait jamais été instruit sur ce sujet, comme l'enfant païen ou l'infidèle « élevé dans les forêts » dont parle souvent saint Thomas, soit que cette notion se soit oblitérée par sa faute, comme chez ceux qui ont perdu la foi et n'ont plus la conscience actuelle de leur péché.

Saint Thomas a clairement résolu la *question du salut* des enfants et des infidèles négatifs en général[1]. Mais la question que nous traitons n'est pas celle du *salut*, mais celle de la première apparition ou de la réviviscence de l'intention de la foi, quelle que soit la situation morale du sujet. L'intention de la foi, comme telle, n'a

1. Rappelons les deux textes les plus décisifs : Pour l'enfant : « Cum vero usum rationis habere incœperit... primum quod tunc homini cogitandum occurrit est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem per gratiam consequetur remissionem originalis peccati ». *Summa theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6. — Pour l'adulte : « Si ductum naturalis rationis sequeretur in appetitû boni et fugâ mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium ». *De Verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1. — Cf. Hugueny, *L'Éveil du sens moral*, Revue thomiste, XIII, p. 509 et 646.

aucune prétention à produire de soi la justification immédiate. Si la foi peut être *informe*, à plus forte raison son intention. — Sous le bénéfice de cette remarque nous adapterons à la solution de la présente question le principe utilisé par saint Thomas pour résoudre la question du salut des infidèles.

C'est un principe absolu de la morale naturelle, valable pour toutes les situations morales et religieuses, que l'homme, être doué de raison, doit se servir de sa raison pour ordonner sa vie : *ductum rationis sequi debet in appetitû boni et fugâ mali* [1].

Mais il n'ordonnera ainsi sa vie qu'à la condition de l'orienter vers sa fin véritable. De la fin que l'on s'est proposée dépend tout l'agir. Il y a donc pour tout homme un précepte de morale naturelle toujours urgent : c'est de vivre en présence de sa fin véritable, et de la rechercher s'il n'a pas la certitude de la connaître. L'obligation de *délibérer de soi* « *deliberare de seipso* », qu'impose saint Thomas à celui qui arrive à l'âge de raison [2], vaut pour tous les

1. *De Verit.*, q. XIV, a. 2, ad 1.
2. Cf. p. 14, note.

instants de la vie, car à chaque instant l'homme est requis d'agir en homme.

Comme le problème est complexe, et comme il importe de le résoudre immédiatement sous peine de ne pas pouvoir faire un pas, c'est un devoir immédiat pour tout homme qui a pris conscience de l'ignorance où il est de sa fin véritable, de s'ordonner par une intention droite vers sa vraie fin quelle qu'elle puisse être et de se proposer de régler sur elle toute son action à mesure que de sincères recherches la lui dévoileront.

S'il vient à le faire effectivement, il est clair que, dans son cœur du moins, il a déjà trouvé sa vraie fin dernière. C'est à son état d'âme que s'applique le mot de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » Il ne la connaît pas, mais il y tend déjà par la droiture de son intention : et cela, non seulement dans les limites de l'idée confuse qu'il en peut avoir, mais encore dans ce qui échappe à sa conscience actuelle ; non seulement dans ce que peuvent réaliser ses forces naturelles, mais aussi dans ce qui correspond à ses capacités réceptrices de grâce et d'aide divine qu'il ignore. Il s'est mis en règle, autant qu'il le pouvait, avec sa fin surnaturelle elle-même, avec les exigences du Dieu rémuné-

rateur et qui justifie l'impie dont l'idée est implicite dans la *bonté absolue* qu'il a mise en tête de sa vie. Il consent dès lors à la Vérité première dont l'enseignement est impliqué dans la vérité sur sa Destinée qu'il ambitionne de découvrir ; il est dans la disposition à obéir à sa parole.

Rappelons-nous que nous n'avons pas à soulever ici la question de la justification de cet homme : il ne s'agit, pour le moment, que de la genèse de sa foi, laquelle, encore un coup, peut être informe [1]. Or, à ce point de vue, il est clair que celui qui a opéré en soi une rectification aussi foncière de son intention que celle que nous venons de décrire, n'est pas arrivé là sans qu'une grâce divine se soit emparée de sa conscience. Utilisant comme un instrument le verdict de sa conscience, et le dépassant, Dieu, Vérité première, a fait jaillir de son idée de la fin dernière des lumières inattendues, lui manifestant son absolu, sa souveraine et rémunératrice Bonté. En même temps, il lui donnait la grâce d'un commencement d'adhésion à tout cet absolu et à cette bonté souveraine, ainsi qu'aux devoirs

1. Nous traiterons plus loin la question de savoir si l'intention de la foi peut avoir la vertu de justifier totalement son sujet. Cette question est indépendante de la présente recherche.

qui pourraient résulter pour lui de cet élargissement de l'horizon de sa vie.

Cet acte d'adhésion plénière et cependant encore indéterminée du côté des modalités de son objet, cet acte surnaturel, tant au point de vue objectif et de l'intelligence (n° 3) qu'au point de vue subjectif et de la volonté (n° 4) [1], nous le nommons, d'après son ultime détermination de l'ordre pratique (la docilité à la Vérité première révélante [2]), l'intention de croire, l'intention de la foi.

Évidemment, l'intention de la foi ne peut être que facilitée par une connaissance plus approfondie de la fin dernière que celle que nous avons décrite; par la connaissance explicite de Dieu, par exemple, acquise soit par raisonnement, soit par enseignement. Chez les chrétiens baptisés et élevés dans la foi catholique, l'intention de la foi coïncide dans le temps avec l'élection de la foi. Nous ne nous sommes placés dans le cas, d'ailleurs réel, de l'homme destitué de tout secours extérieur de la révélation, et même de toute connaissance du Dieu rémunérateur

1. Cf. le tableau de la page 50.

2. « Veritas prima quae est objectum fidei est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum ». S. Thomas, *Summa theol.*, IIª IIæ, q. IV, a. 2, ad 3.

autre que la connaissance, implicite et comme innée contenue dans l'idée de fin ultime et de béatitude[1], que pour mieux dégager l'élément objectif essentiel, qui, éclairé par une lumière surnaturelle, spécifie l'intention de la foi. C'est notre fin dernière ; c'est cette : *res speranda,* dont la foi, avant de s'épanouir dans l'adhésion aux mystères, commence par mettre en nous le germe et comme la substance[2].

Ainsi donc, parallèlement à l'ordre d'intention qui formule le stade supérieur du développement de l'acte humain, nous avons le droit de concevoir, au début de la genèse de la foi, une série d'actes surnaturalisés, qui, tendant à la fin même de la foi et commandant l'élection de ses déterminations positives, reçoivent légitimement le nom d'intention de la foi.

***

L'intention de la foi n'a guère été étudiée pour elle-même par les théologiens modernes, plus préoccupés de construire l'ontologie de la foi constituée en son espèce

1. *Summa theol.*, I P., q. II, a. 1, ad 1.

2. In hoc quod dicitur : *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparationem ad objectum in hoc quod dicitur : *argumentum* non apparentium. *De Verit.*, q. XIV, a. 2, ad 12; cf. ad 8 et *in corp.*

que de suivre son dynamisme générateur. Pour la révéler dans toute son objectivité, et dénoncer son rôle capital, il n'a fallu rien moins que suivre implacablement la logique du parallélisme institué entre la genèse de la foi et le dynamisme organique de l'acte humain.

C'est, on se le rappelle, notre critère fondamental.

Cependant, avant de passer à l'ordre de l'élection de la foi, il ne sera pas inopportun de montrer que la notion de l'intention de la foi est fortement appuyée sur les enseignements des anciens docteurs, spécialement de saint Augustin, de Pierre Lombard et de saint Thomas d'Aquin.

A la vérité, l'intention de la foi que nous décrivent ces Docteurs suppose toujours la connaissance explicite de Dieu, notre créateur et notre fin : connaissance acquise par la raison naturelle ou l'enseignement traditionnel. Et cela est normal, puisque cette notion de raison est logiquement présupposée à toute connaissance surnaturelle. Mais cela n'est pas absolument nécessaire, puisque, comme nous l'avons montré, l'idée de Dieu, bien plus l'idée du Dieu rémunérateur et sauveur des hommes *secundum modos sibi placitos*[1], est au fond de l'idée de destinée. Quoi de plus rémunérateur, de plus sauveur, que la conquête de notre fin suprême! Une illumination surnaturelle peut aussi bien faire apparaître l'idée d'un Dieu sauveur à propos de cette notion confuse que dans l'idée plus explicite du Créateur.

Ceci admis, les textes que nous allons alléguer, bien que supposant explicitée l'idée de Dieu, valent aussi bien pour une intention de la foi qui ne présupposerait que la connaissance confuse du Dieu rémunérateur impliquée dans l'idée de notre fin ultime véritable. Il n'y a qu'une transposition à opérer. Peu importe, par exemple, que le *Credendo Deum amare*, avec lequel nous identifierons tout

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. II, a. 7, ad 3.

à l'heure l'intention de la foi, se porte sur un Dieu explicitement connu par la raison naturelle, ou sur un Dieu dont l'idée est implicitement contenue dans l'idée de l'Absolu de notre fin. Dans les deux cas, en effet, ce n'est pas la notion de raison ou de syndérèse, comme telle, qui spécifie l'intention de la foi, mais l'élément surnaturel que l'illumination objective de la Vérité première y fait apparaître; et cet élément, dans les deux cas, c'est l'idée, la présence objective de l'Être souverainement parfait, rémunérateur et justificateur. Il n'est pas nécessaire que cette idée soit absolument claire; il suffit qu'elle le soit assez pour déterminer à son égard une intention volontaire. Ce n'est pas sur des idées, en effet, que se porte la volonté mais sur les réalités présentées par les idées.

Voici maintenant les textes :

« Personne, dit saint Thomas n'est absolument nécessité à croire, si l'on entend par là une violence faite à la volonté; car croire est volontaire. Chacun cependant est tenu de croire en raison de l'empire nécessaire qu'exerce sur lui sa fin : *Arctatur necessitate finis.* Car : *il faut croire pour approcher Dieu* et : *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (*Ad Hebr.*, c. XI)[1]. »

Arctatur necessitate finis. Il y a donc dans l'économie de l'acte de foi deux plans de nécessité : Le plan de la fin de la foi, qui est la fin même de la vie humaine, et que saint Thomas désigne ici par ces mots historiques de saint Paul : *approcher Dieu*, *plaire à Dieu;* et le plan de la foi elle-même qui, par rapport à la fin de la vie humaine, est nécessaire de nécessité de moyen. Ce moyen d'ailleurs est nécessaire pour atteindre la fin : *sans la foi*, *impossible de plaire à Dieu.*

Mais ce conditionnement de la fin par son moyen né-

1. *Summa theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 6, ad 3.

cessaire est réciproque. Qui veut une fin veut son moyen nécessaire; qui veut efficacement sa fin ultime veut au moins implicitement son moyen nécessaire, à savoir la foi. Et donc la loi, relevée par saint Thomas, en ces termes : *credens arctatur necessitate finis,* se retourne en faveur de l'intention de la foi, et établit son antériorité et sa nécessité majeure.

Mais voici, dans un autre passage, l'intention de la foi non plus seulement supposée par une induction, mais affirmée explicitement et identifiée avec un acte psychologique très nettement caractérisé. Pierre Lombard avait dit, s'inspirant de saint Augustin : « Croire en Dieu, c'est aimer en croyant, aller à Dieu en croyant, adhérer à Dieu par la foi et être incorporé à ses membres [1]. » Saint Thomas commente ainsi cette analyse : « Ces quatre actes appartiennent à la foi en tant que celle-ci relève de la volonté. Or la volonté a pour objet la fin. Et donc la distinction de ces quatre actes est prise de ce qu'exige une fin pour être atteinte. Et, en effet, il faut d'abord que l'on soit affectionné à cette fin : c'est ce que signifient les mots : *credendo amare.* Par amour et désir de la fin, on se met à sa poursuite : c'est à cela que se rapportent ces mots : *credendo in eum ire.* Mais le mouvement vers la fin aboutit à l'atteindre : voilà l'explication de : *credendo ei adhærere.* Enfin de la conquête de la fin résulte pour celui qui l'atteint une participation du bien parfait contenu en elle : c'est ce que désignent ces mots : *credendo membris ejus incorporari* [2]. »

Dans l'unité du processus dynamique de la foi saint Thomas distingue ici trois moments essentiels, les trois

1. *Sentent.*, l. III, dist. XXIII. Ce texte de Pierre Lombard n'est pas, nous le verrons p. 29, la fidèle reproduction du texte de S. Augustin.

2. *In IV l. Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 2, ad 5.

moments formels de tout processus volontaire, on pourrait dire de tout mouvement : la mise en branle, le mouvement lui-même, son aboutissant : car le quatrième membre de l'énumération, *credendo membris ejus incorporari*, est moins un acte du mobile qu'une conséquence extérieure de son mouvement : c'est la fin conquise, se retournant vers celui qui l'a conquise pour répandre sur lui sa bonté.

Or, il est clair que le mouvement vers la fin de la foi : *credendo in eum ire*, et l'adhésion qui le termine : *credendo ei adhærere* sont conditionnés par le tout premier acte inaugurant la série, par l'amour même de cette fin : *credendo eum amare*. Sans ce premier amour de la fin qui est Dieu, il n'y aurait pas lieu de se mettre en route vers Dieu, il n'y aurait pas, par suite, d'adhérence finale. Cet amour initial détermine la recherche et la conquête de Dieu en tant que fin de la foi, comme l'intention détermine et cause l'élection.

Ainsi donc, d'après le texte que nous interprétons, au sommet du dynamisme de la foi *en* Dieu, *in Deum*, nous voyons s'accuser un acte qui engage tout le reste, une intention de foi fondamentale et génératrice. En regard de cette foi, encore à l'état d'intention, *credendo Deum amare*, l'élection de la foi intégrale et explicitée, *credendo in Deum ire*, *credendo Deo adhærere*, appartient à l'ordre des moyens. Ce qu'il faut bien noter c'est que, selon les propres paroles de saint Thomas, ces actes *appartiennent à la foi* en tant que celle-ci relève de la volonté. Le *credendo Deum amare* qui ouvre la série fait donc bien partie du dynamisme intérieur de la foi. C'est l'*appetitus quidam boni repromissi* dont il est parlé ailleurs[1].

Mais, comment et à quel titre la foi, vertu théologale qui

1. *De Veritate*, q. XIV, a. 2 *corp.* et ad 10; *In Ep. ad Hebr.*, c. XI, lect. 1.

regarde directement Dieu, et, comme telle, est de l'ordre d'intention[1], peut-elle être comprise parmi les moyens desservant une fin supérieure? En voici l'explication tirée d'un autre passage du saint Docteur. Interprétant ces mots de l'Évangile de saint Jean : *Hoc est opus Dei ut credatis in illum* (en opposition apparente avec le texte de l'Apôtre : *non ex operibus sed ex fide*), saint Thomas s'exprime ainsi : « Le *Croire* lui-même peut être compté parmi les œuvres extérieures, non pas que la foi soit la même chose que les œuvres, mais elle en est le principe[2]. D'où ces paroles significatives : *Ut credatis* IN *illum*. Il y a, en effet, une grande différence entre *croire Dieu*, expression qui désigne l'objet de la foi; *croire à Dieu*, qui désigne son témoin; et *croire en Dieu*, qui désigne sa fin. Dieu, sans doute, peut être envisagé comme objet, comme témoin et comme fin de la foi, mais pas de la même manière. Il est possible, en effet, que l'objet de la foi soit une créature; c'est ainsi que je crois que le ciel a été créé. De même, il est possible qu'une créature soit le témoin de la foi; c'est ainsi que je crois à Paul, à un saint quelconque. Mais la fin de la foi ne peut être que Dieu, car c'est seulement à Dieu que notre esprit s'ordonne comme à sa fin[3]. »

C'est dire que dans le *Croire Dieu* et le *Croire à Dieu* il

1. *In* IV *l. Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. I, a. 4, sol. 3.
2. Cf. S. Augustinum, *De Praed. Sanct.*, c. XII.
3. « Ipsum credere potest computari inter opera exteriora, non quod fides sit ipsa opera, sed eorum principium. Undè signanter dicit : ut credatis in illum. Differt enim dicere *credere Deum*, sic enim designo objectum ; et *credere Deo*, quia sic designo testem ; et *credere in Deum*, quia sic designo finem ; ut sic, Deus possit haberi ut objectum fidei, ut testis, et ut finis, sed ALITER ET ALITER : quia objectum fidei potest esse creatura, credo enim cælum esse creatum ; similiter et creatura potest esse testis fidei, credo enim Paulo, seu cuicumque sanctorum : sed fidei finis non potest esse nisi Deus : nam mens nostra solum in Deum fertur sicut in finem ». S. THOMAS, *in Evang. Joannis*, c. VI, lect. III, n. 7.

peut entrer un élément matériel, accidentel à la pure intention de la foi ; que celle-ci seule demeure la cause absolue, inconditionnée de l'ébranlement de l'âme vers la foi complète. Les actes de *croire à Dieu* et *croire Dieu*, avec les éléments de fait, créés, qu'ils peuvent comporter, ne sont que des activités au service de l'intention de la foi, *credere in Deum*.

Mais comment concilier cette synthèse qui place le *credere in Deum* à la racine première de la foi, et semble bien l'identifier à l'intention de la foi, avec la doctrine contraire, si fréquente chez saint Thomas et les théologiens, qui regardent le *credere in Deum* comme une conséquence, un complément extrinsèque, un achèvement de la foi par la charité? A titre d'exemple de cette doctrine, citons le commentaire du saint Docteur sur ce mot de l'Épître aux Romains : *credidit Abraham Deo.*

« Saint Paul, dit-il, ne mentionne expressément que cet acte (*credere Deo*), parce que c'est l'acte propre de la foi, celui qui met en évidence son principe spécifique. — Croire en Dieu, *credere in Deum*, en effet, manifeste la relation de la foi à Dieu considéré comme fin. A la charité d'assurer cette relation, car croire en Dieu, c'est aller à Dieu par la foi, *credendo in Deum ire*, ce qui est l'œuvre de la charité. CROIRE EN DIEU EST DONC UNE MODALITÉ DE L'ACTE DE CROIRE CONSÉQUENTE A LA FOI considérée dans son espèce (*sequitur speciem fidei*). — Croire Dieu, d'autre part, désigne la matière de la vertu théologale de foi : un tel acte précède la foi considérée en son espèce, car, si l'on croit Dieu pour des motifs humains, ou à cause des miracles, on n'a pas encore la foi dont nous parlons. Celle-ci n'existe que lorsque l'on croit parce que Dieu l'a dit, ce que signifie l'expression : *credere Deo.* C'est donc ici l'élément formel et spécifique de la foi [1]. »

1. *Comment. in epist. ad Rom.*, c. IV, lect. 1.

Pour résoudre la difficulté soulevée par ce texte et d'autres semblables[1], distinguons dans l'analyse de la foi le point de vue *ontologique* et le point de vue *dynamique* ou *génétique*.

Saint Thomas, dans le texte cité, et dans les textes parallèles de la *Somme théologique*[2], fait l'ontologie de la foi. C'est ce que trahit sa préoccupation de caractériser tous les éléments de son analyse au point de vue de la spécification. Or, à ce point de vue statique, l'élément formel et ultimement déterminant de la foi est le témoignage divin, auquel correspond le : *credere Deo;* l'élément matériel est l'objet à croire, auquel correspond le : *credere Deum*. La foi est entièrement constituée dans son espèce par ces deux éléments, comme le prouve ce fait, que la foi informe, c'est-à-dire privée de la relation à Dieu comme fin qu'établit la charité, est spécifiquement identique à la foi vive caractérisée par cette relation. Le *credere in Deum*, au point de vue ontologique, se surajoute du dehors à la foi; c'est une perfection extrinsèque, adventice, dont l'essence propre relève de la vertu théologale de charité.

Mais il en va tout autrement si l'on se place au point de vue génétique. La foi n'étant plus considérée comme faite, mais comme en train de se faire, ne saurait en-

1. *Summa theol.*, IIª IIæ, q. II, a. 2; — *In* IV *l. Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 2.

2. D'une manière générale, les Traités *De Fide*, que l'on trouve çà et là chez saint Thomas, *Summa theol.*, IIª IIæ; *De Veritate*, q. XIV etc., exception faite pour les articles qui expliquent la définition de la foi de saint Paul, Hebr, xi, 1, s'occupent de l'ontologie de la foi. C'est dans les questions *De Justificatione* que l'on rencontrera l'étude de la foi au point de vue dynamique, c'est-à-dire comme un mouvement compris dans l'ensemble d'actes qui nous relient à la fin dernière. Cf. *Summa Theol.*, Iª IIæ, q. CXIII, a. 4; *De Ver.*, q. XXVIII, et les commentaires sur Pierre Lombard, l. III, dist. XXIII-XXV, où tout est réuni.

core faire appel à la charité, vertu catégorique dans son acte et qui, pour s'expliciter, exige la foi constituée et bien assise dans la conviction de l'esprit. Et pourtant, le *credere in Deum* a son rôle dans la genèse de la foi. Seulement, il n'est pas encore charité; il n'est qu'une affection initiale pour Dieu, fin dernière. « La foi présuppose une volonté en intention d'aimer, non pas une volonté déjà absolument aimante, dit saint Thomas[1]; car un amour ferme (comme l'amour de charité) ne saurait exister que si l'intelligence lui présente son objet avec assurance (ce qui a lieu par la foi complètement constituée)..... » « Voici donc l'ordre naturel des actes qui concourent à la foi : 1° La pensée de Dieu, pensée qui précède la foi[1]; 2° on *veut* gagner Dieu; 3° on *veut* l'aimer; 4° on *veut* l'espérer; 5° on veut le croire, afin que, croyant, on puisse enfin effectivement espérer, aimer, posséder[2]. »

On ne peut mieux décrire cette sorte de foi avant la foi, cette préexistence de la foi dans cette volonté de la foi que nous avons nommée l'intention de la foi. La quadruple répétition du mot *vult* est, à cet égard, des plus significatives; et la place de la foi considérée dans son espèce, entre l'intention de la foi qui la précède et la charité qui la suit, est on ne peut mieux soulignée.

Ainsi donc, antérieurement au *credere in Deum* qui constitue la foi vive, il y a une tendance surnaturelle de la volonté vers Dieu, *in Deum :* une sorte de *credere in Deum*

1. Cette pensée de Dieu qui préside à toute la genèse de la foi, est évidemment surnaturelle. Cf. S. Augustinum, *De Praed. Sanct.*, l. I, n. 5. Elle est d'ailleurs impliquée dans la pensée de la fin ultime et il n'est pas nécessaire qu'elle soit autrement explicitée. Nous avons vu plus haut les deux manières dont la pensée de la fin ultime est ou devient surnaturelle : inspiration divine révélatrice; exhaussement de la donnée rationnelle de fin dernière par une illumination surnaturelle.

2. *In* IV *l. Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 5, ad 5 et ad 4.

primitif et initial, dans lequel est anticipé à l'état de désir volontaire tout ce qui constituera l'acte intégral de la foi formée. Mais cette tendance n'est qu'une intention, l'intention de la foi.

C'est vraisemblablement à cette phase primordiale de la genèse de la foi que se rapportent les expressions du Concile d'Orange, lorsqu'il caractérise les débuts de la foi, *initium fidei*, par la pensée (*cogitatio*) d'un bien appartenant à l'ordre du salut[1] et par un sentiment d'affectueuse confiance dans le Dieu qui justifie l'impie, *credulitatis affectum*[2]; et lorsqu'il oppose à ce premier stade la phase du développement de la foi, *augmentum fidei*[3], caractérisée par l'élection de la foi et l'adhésion catégorique à la prédication du salut[4].

Et c'est aussi, semble-t-il, cette intention de la foi, que l'inspirateur du Concile d'Orange, saint Augustin, a mise en tête de sa description du dynamisme de la foi, dans le célèbre passage de son commentaire sur saint Jean, qui a été le point de départ[5] et qui sera comme le sceau de toute cette documentation.

Saint Augustin vient d'aborder le commentaire de ce verset de l'Evangile de saint Jean : *Si quelqu'un veut faire sa volonté, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de moi-même*[6]. Aussitôt il se pose cette question : Connaître si la doctrine du Christ est de Dieu c'est affaire d'intelligence. Or, il est dit ailleurs que *si l'on veut avoir*

1. Denzinger, *Enchir.*, 180. Cf. S. Augustinum, *De Prædest. Sanct.*, c. v.
2. *Ibid.*, 178.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 180.
5. Voir p. 22, le texte de Pierre Lombard.
6. *Ev. Joann.*, vii, 17.

l'intelligence, *il faut croire* (Isaïe, vii, 9; version des LXX). Comment accorder ces deux sentences divines? Vouloir faire la volonté de Dieu et croire, serait-ce une même chose? Oui, répond-il, car « faire la volonté de Dieu, c'est faire l'œuvre de Dieu, l'œuvre qui plaît à Dieu. Or le Seigneur lui-même nous dit ouvertement ailleurs : *L'œuvre de Dieu c'est que vous croyiez en celui qui m'a envoyé*[1]. En lui, — non pas à lui : Mais d'ailleurs si vous croyez en lui, vous croyez à lui. A celui qui *croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est comptée pour justice*[2]. Qu'est-ce donc que croire en lui? C'est aimer en croyant, aimer par choix (*diligere*) en croyant, aller vers lui en croyant et être incorporé à ses membres. Voilà la foi que Dieu exige de nous. Ce n'est pas une foi quelconque mais *une foi qui agit sous l'influence de l'amour*[3]. Ayez une telle foi et vous entendrez la doctrine, vous entendrez que cette doctrine n'est pas la mienne mais celle de celui qui m'a envoyé[4] ».

A vrai dire, les termes de cette description augustinienne des actes qui intègrent le *credere in Deum* diffèrent sur un point des termes de la série de Pierre Lombard, dont nous avons vu le commentaire par saint Thomas : la première contient ces quatre membres : *credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari ;* la seconde : *credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et membris ejus incorporari.* Mais si, comme il est très probable, *credendo ei adhærere* signifie la même chose que *credendo diligere*, c'est-à-dire l'acte de foi vive animé par la charité parfaite[5] la différence se réduit à un

1. *Ev. Joann.*, vi, 29.
2. *Rom.*, iv, 5.
3. *Gal.*, v, 6.
4. S. Augustinus, *In Joannis evang.*, tract. XXIX, n. 6. *P. L.*, t. XXXV, col. 1630-1631.
5. *Motus fidei includitur in motu caritatis. De Verit.*, q. XXVIII, a. 4, c. et ad 5.

changement de place du terme : *credendo in eum ire,* qui dans la série augustinienne, précède immédiatement l'incorporation au Christ, tandis que dans la série de Pierre Lombard et de saint Thomas il précède l'adhésion de la foi vive. Mais, quelles que puissent être les conséquences de cette inversion pour le sens précis du *credendo in eum ire* qui, chez saint Augustin, ne saurait désigner comme chez saint Thomas la recherche et l'élection de la foi, mais plutôt la vie même de la foi formée s'exprimant dans les œuvres, il reste dans les deux textes cette partie commune, que l'acte de la foi vive y est conçu dans la dépendance d'un acte antérieur, qui en est comme la préparation : *credendo amare.* Or cet acte, dans la langue augustinienne, s'oppose à l'acte de dilection, comme le désir de concupiscence à l'amour de choix. L'un et l'autre concrétisent ce *vouloir faire la volonté de Dieu,* qui, selon saint Jean, est la condition requise pour connaître si la doctrine du Christ est de Dieu, en d'autres termes, pour croire au Christ comme au témoin divin de la foi, *credere Deo,* et pour croire le Christ comme fils du Père, *credere Deum.* Mais la distinction des termes *amare, diligere,* marque deux états différents de la volonté de faire l'œuvre de Dieu. Le premier, *amare,* désigne le désir de cette œuvre agréable à Dieu qui est la foi en son Christ; le second *diligere, adhærere* désigne l'acte de volonté consommée qui anime la foi même au Christ. Le premier se tient encore dans l'ordre d'intention antécédente; le second est l'acte de volonté qui accompagne la foi elle-même, la complète, l'informe et la met définitivement en relation avec la fin suprême qui est Dieu.

Il n'y a donc pas désaccord entre l'original augustinien et sa version lombarde sur le point qui nous occupe. Et nous croyons avec les *Salmanticenses*[1] devoir interpréter le *credendo amare* de saint Augustin selon le sens que lui

1. Salmanticenses, *Cursus theol., De fide,* q. II, a. 2, n. 4.

a donné saint Thomas et qui le rapporte à l'intention de la foi. « Saint Augustin, notent les *Salmanticenses*, dans cet endroit de son traité sur saint Jean où il enseigne que *croire en Dieu est aimer Dieu en croyant*, ne parle pas de l'acte de croire en Dieu dans son acception formelle et obvie (l'acte de foi vive), mais il le considère dans ce que cet acte suppose » : c'est nommer l'intention de la foi.

La synthèse de saint Thomas, d'ailleurs, a une valeur en soi, à laquelle ne peuvent prétendre les explications remplies d'expériences personnelles, mais moins précises et moins rigoureusement ordonnées, de saint Augustin. Toutes deux sont également fondées sur l'Écriture. Mais saint Augustin suit avec une liberté parfois peu en accord avec elle-même, cet ordre que Pascal a nommé l'ordre du cœur. Certes, c'est bien l'ordre du cœur que développe aussi saint Thomas dans son analyse de la genèse de l'acte de foi, où tout est rapporté à la volonté ; mais il entend retracer cet ordre en fonction d'une métaphysique rigoureuse de l'acte humain. Cette métaphysique lui procure une classification exacte des activités pychologiques concourant à la genèse de l'acte de foi. Et les expériences de saint Augustin, comme celles de tous les croyants, viennent s'y insérer d'elles-mêmes, et acquièrent ainsi une signification précise et une valeur d'ensemble. Dégagées de ce qu'elles avaient d'accidentel, elles enrichissent et font valoir une synthèse organique et qui se justifie de soi.

C'est à la lumière de cette synthèse, désormais esquissée dans sa partie fondamentale, que nous allons étudier la seconde période de la genèse de la foi. Après l'ordre d'intention, l'ordre d'élection.

DEUXIÈME SECTION

L'Élection de la Foi.

L'intention de la foi a pour objet la foi en général : *si Dieu se révèle je suis prêt à le croire.* L'Élection de la foi regarde la foi positive : Dieu a révélé, et il s'agit de consentir à son message; de choisir sa foi.

Nous pouvons distinguer dans cette période quatre phases :

Première phase : correspondant au conseil et au consentement [1].

1. — L'assertion révélée, objet de l'élection de la foi, renferme trois éléments : *a*) D'abord une teneur concevable, bien que, la plupart du temps, incompréhensible pour l'intelligence créée qui la perçoit. C'est le mystère de la Sainte Trinité, c'est l'annonce du salut par un rédempteur, ce sont d'une façon générale les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent nous être connus que par révélation [2]. — *b*) Ensuite, un contenu qui

1. Pour suivre plus facilement ces phases, on peut lire dès maintenant le *Tableau de la genèse de l'acte de foi,* qui les résume, voir plus loin, pp. 50-51.

2. *Conc. Vat.*, Const. *De fide cath.*, c. 4. — DENZINGER, *Enchir.*, n° 1795 (1643). — Les vérités naturelles touchant Dieu ne sont

intéresse la volonté et l'action, sinon toujours immédiatement comme dans la promesse de la Rédemption, tout au moins indirectement, comme dans la révélation de la Sainte Trinité, notion très intéressante pour qui est déjà en éveil vis-à-vis du Dieu qui est sa fin ultime. De ce fait, la révélation se présente à l'intelligence de l'homme comme lui parlant de sa fin, et donc lui annonçant un bien souverainement désirable. Enfin, *c*) l'énoncé d'un motif d'adhésion à la teneur intelligible, mais incompréhensible, de l'assertion : c'est Dieu, c'est la Vérité première souverainement véridique, qui la garantit. Ce dernier élément, nous l'avons dit, est spécifique de l'assentiment de la foi chrétienne[1].

2. — Du côté de l'intelligence créée il y a perception de ces trois éléments. « A prendre tout l'ensemble du processus de la foi, dit saint Thomas, il lui faut débuter par un acte intellectuel. L'on ne peut, en effet, donner son assentiment aux choses proposées, si l'on n'en a quel-

révélées que secondairement. Cf. *De verit.*, q. XIV, a. 9, § *Sciendum.*

1. *Illis quæ facultatem intellectus excedunt non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum, et hæc proprie credita dicuntur. De Veritate*, q. XIV, a. 9. Cf. p. 23.

que intelligence[1]. » Cette perception n'est d'abord qu'une simple intelligence des éléments de l'assertion, de son sens, de sa teneur pratique, de sa prétention à la garantie divine. Cette intelligence peut procéder de la seule nature, tout le monde pouvant comprendre ce que parler veut dire.

Les termes du message une fois saisis, la question se pose de savoir s'il faut lui accorder créance. Or, la foi au message ne peut s'imposer comme un devoir tout à la fois moral et religieux, qu'à deux conditions correspondant aux aspects de la rectification foncière de l'intention de la foi. Il faut qu'elle nous apparaisse comme le moyen efficace de tendre à notre fin dernière et absolue qui est Dieu. Plus spécialement encore, il faut que cette foi, acte d'adhésion intellectuelle à un énoncé dont les termes nous échappent, mais qui nous est présenté de la part de Dieu, fasse effectivement partie du devoir pressant, s'imposant à toute intelligence créée, d'adhérer à la Vérité première, sa règle et sa mesure absolue. On peut dire que, si cette deuxième condition est assurée, la première le sera du même coup, l'adhésion à la Vérité divine révéla-

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. VIII, a. 8, ad 2^{um}.

trice étant un acte qui, de soi, est ordonné à nous conduire à notre fin dernière et divine. Peut-être cependant le contenu même du message confirmera-t-il cette assurance. Quoi qu'il en soit, il est urgent de tenir conseil dans l'intime de notre conscience, touchant le rapport de la foi à l'assertion proposée avec le devoir de tendre à notre salut, spécialement par l'acte d'adhérer au Dieu révélateur : avec l'intention de la foi.

3. — Comment déterminer ce rapport sinon en recherchant si, effectivement, Dieu est le révélateur du message? C'est donc à prouver la crédibilité de l'assertion proposée que doit tendre le conseil. Cette preuve est nécessairement l'œuvre de la raison, car ni l'intention de la foi, ni la teneur de l'assertion, ne fournissent l'évidence de cet élément de fait[1]. Tout au plus, la coïncidence du message avec les besoins religieux incoercibles auxquels il répond, établit-elle une présomption en faveur d'une réponse affirmative. Un énoncé satisfaisant aux questions qui tourmentent l'âme moralisée et inquiète de trouver le moyen efficace d'atteindre sa fin nécessaire,

1. Le conseil est donc en soi œuvre de raison. Ce qui n'exclut pas d'ailleurs l'aide et la direction du Saint-Esprit qui se rencontrent partout où la question du salut est en jeu. A ce point de vue on peut le nommer *pium consilium*. Cf. Denzinger, *Enchir.*, n° 135 (93).

fait préjuger en sa faveur; *il fait désirer qu'il soit vrai,* comme dit Pascal. Mais encore faut-il *montrer qu'il est vrai,* d'autant que la coïncidence entre les besoins de l'âme humaine et les mystères chrétiens, considérés dans le détail de leurs énoncés, n'est pas nécessaire.

Les critères internes, d'ordre moral, acheminent assurément, ils ont l'avantage de déblayer le terrain, de le dégager des obstacles que les passions opposent à la vérité, de préparer la voie à cette motion du Saint-Esprit qui, selon les expressions du concile d'Orange, nous a inspiré une surnaturelle affection pour la foi et a inauguré en nous la foi divine. Mais ils ne peuvent établir que telle assertion déterminée, la Trinité par exemple, ou même la Rédemption en la manière positive qu'elle s'est faite, doive être crue de foi divine. Cela est réservé *aux motifs de crédibilité,* proprement dits, tirés de faits divins, « principalement des miracles et des prophéties, qui, en manifestant sans conteste l'intervention de la toute-puissance et de la science infinie de Dieu, sont des signes très certains de la révélation divine, adaptés aux capacités intellectuelles de tous[1] ». Le concile du Vatican, auquel

1. « Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxi-

ces paroles sont empruntées, poursuit en affirmant l'existence de signes semblables à l'appui de la prédication des apôtres et de l'enseignement de l'Église, et termine en définissant comme de foi leur force probante, leur possibilité, leur existence de fait, et la certitude de la connaissance que l'on en peut avoir[1]. Il est donc hors de doute que la preuve du fait de l'attestation divine peut et doit aboutir, et que cette recherche est, en soi, d'ordre rationnel, témoin ces expressions du Concile : « *ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset...* » « *divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata* ». Son aboutissant sera un jugement rationnel touchant l'existence effective du témoignage divin, et, par suite, la crédibilité des assertions proposées, au nom de Dieu, par le prédicateur évangélique. Ce jugement rationnel, catégorique et définitif

liis, externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses et Prophetæ tum maxime Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt. » *Conc. Vatic.*, Const. *De Fide*, c. 3. — DENZINGER, *Enchir.*, n° 1790 (1639).

1. *Ibid.*, Canones, III, 3 et 4. — DENZINGER, *Enchir.*, n^is^ 1812 (1659), 1813 (1660).

dans son ordre, énoncera donc que, dans la mesure où la raison peut se prononcer, l'assertion en vue est apte à être crue à cause du témoignage de Dieu, et donc de foi divine. C'est le jugement de crédibilité simple, qui peut se formuler ainsi : *Rationabiliter loquendo credibile est.*

4. — Au jugement rationnel de crédibilité simple correspond normalement un consentement volontaire. La crédibilité rationnelle est, en définitive, une propriété pratique de l'objet à croire : elle dit son aptitude à être crue de foi divine. Or, c'est une loi du conseil que tout moyen déclaré bon par une fin soit aussitôt agréé par la volonté, au prorata de l'utilité qu'il représente, et cela sans attendre la fin du conseil [1]. La simple aptitude rationnelle à être crue est sans doute destinée à se transformer, sous l'empire de l'intention de la foi, en une obligation pratique catégorique et exécutoire. Mais, *si l'on a égard aux seuls mérites de l'objet qu'elle représente,* elle peut de soi donner lieu à une approbation volontaire. Celle-ci, rejaillissant sur le jugement qui la motive, produira cet état de croyance substantiellement naturelle à la crédibilité que certains théologiens nomment la *foi scientifique.*

1. *Summa theol.*, I^{a} II^{æ}, q. XV. Cf. articles : *Conseil*, *Consentement*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique.*

Dans le dynamisme concret de la genèse de la foi, le jugement de crédibilité simple et le consentement qui lui correspond sont aussitôt dépassés et ne peuvent guère être distingués que par abstraction des actes qui les suivent[1]. Cette abstraction est d'ailleurs légitime et utile : 1 Légitime parce que les éléments du jugement de crédibilité sont spéciaux. La crédibilité comme telle est engendrée par les preuves spéculatives du témoignage divin : elle n'a qu'un rapport subséquent avec l'intention de la foi. 2° Utile, parce que c'est la crédibilité simple, et non la crédentité, qui définit l'Apologétique en tant que doctrine théorique et scientifique, ainsi que nous le verrons plus loin.

Deuxième phase : correspondant au jugement pratique catégorique et à l'élection.

1. — La recherche de la crédibilité rationnelle de l'assertion proposée n'a été entreprise que pour donner une issue à l'intention surnaturelle et efficace de la foi. Envisagée en elle-même, la crédibilité rationnelle est un objet nettement défini et

1. Saint Thomas, dans le célèbre ad 3^{m} de la question I, a. 4, de son traité de la foi, tient pour équivalents : *credibile* et *credendum*.

dont le rôle est de spécifier le jugement spéculatif de crédibilité simple. Envisagée *comme un moyen* d'ouvrir une issue à l'intention générale de croire, elle constitue comme un instrument permettant à cette intention de passer de l'état de foi implicite et indéterminée à l'état de foi explicite et complètement déterminée. Sous la pression de l'intention de la foi, l'intelligence, sitôt qu'elle a formulé le jugement de crédibilité rationnelle, transforme ce jugement en jugement pratique. Prenant acte de la crédibilité rationnelle désormais acquise, elle propose à la volonté l'assertion en vue, non plus comme assertion croyable, mais comme une vérité qui doit être crue. C'est le jugement surnaturel de crédentité : *Credendum est.*

Ce jugement est catégorique et objectivement nécessitant. Il ne formule plus une simple aptitude de l'assertion proposée à être crue : il prononce le devoir de la croire.

D'où lui vient cette vertu catégorique ? De la fin dernière catégoriquement voulue par l'intention de la foi. Désormais, sans la foi à l'assertion en vue, la fin dernière de la vie humaine ne saurait être atteinte. *Credens arctatur necessitate finis.*

L'intention de la foi offrait, sans doute, une rec-

tification générale vis-à-vis de cette fin dernière, et cette rectification foncière, surnaturellement inspirée et éclairée, suffit peut-être, absolument parlant, *per accidens,* à la justification. *Conversio in bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter*[1]. Mais cette situation d'exception n'existe pas, lorsque, par le jeu du conseil, sous l'influence de la volonté de croire qui cherche à se faire jour, des déterminations précises de l'objet à croire se sont manifestées à la conscience. Or, c'est là, précisément, ce que vient d'opérer le jugement de crédibilité, en prononçant l'aptitude à être crues, parce que révélées par Dieu, de certaines vérités concernant notre fin dernière, notre salut. Ces vérités font corps désormais avec la vérité génératrice de l'intention de la foi. Il est devenu impossible de croire en Dieu, si l'on ne croit à ces vérités et au Dieu qui les révèle.

C'est cette solidarité du moyen et de la fin de la foi que consacre le jugement de crédentité.

Ce jugement est surnaturel au premier chef. Il est impossible en effet, qu'une raison humaine édicte comme nécessaire un acte hors de

1. *De Verit.*, q. XXVIII, a. 5, ad 2. Cf. Salmanticenses tract. *De Fide,* disp. VI, dub. 1, § 3, n. 77 sq.

proportion avec les forces naturelles si elle n'y est autorisée par Dieu, si Dieu ne la soutient de sa grâce et de sa lumière. Or, tel est l'acte de volonté, décidant de la foi divine, qu'impose le jugement de crédentité. Sans doute le jugement rationnel de crédibilité a prononcé l'aptitude des vérités révélées à être crues de foi divine; mais, en tant qu'acte naturel de l'esprit, il n'a pu le faire que dans la mesure des lumières humaines et ces lumières ne sauraient prescrire catégoriquement l'adhésion absolue de l'esprit à des mystères surnaturels, divins. Aptitude et nécessité absolue n'ont pas de commune mesure.

Si le jugement de crédentité s'établit dans l'esprit, ce ne peut être que par un contre-coup et un prolongement de cette illumination première qui a révélé à l'homme la profondeur insondable du problème de sa destinée, qui a ouvert son cœur à l'amour du Bien premier. De cet ébranlement divin est née en lui l'intention efficace de la foi, *credendo Deum amare,* animée déjà du désir d'atteindre l'objet de son amour en acceptant toutes les lumières qui lui seraient données sur sa fin dernière, *credendo in eum ire*. On comprend que dirigé par cette intention, sous l'influx continué et accru, au fur et à

mesure qu'il en est besoin, de la grâce initiale, l'homme se trouve maintenant à bonne hauteur pour reconnaître dans sa plénitude et s'édicter à lui-même le devoir absolu d'adhérer aux moyens de la foi, le : *credendo Deo adhærere.*

2. — Il est aussi à bonne hauteur pour faire l'acte décisif de l'élection de sa foi. Sans doute ce nouveau progrès demande sa grâce spéciale, puisque ici, plus que jamais, il s'agit d'un acte hors de proportion avec nos moyens naturels. Mais cet acte, nous l'avons dit, était déjà virtuellement contenu dans l'amour surnaturel de la fin dernière. L'inspiration surnaturelle qui donne à la volonté de choisir l'objet de sa foi, n'est que le développement, dirigé par Dieu, de cette grâce fondamentale.

Et donc, sous l'inspiration divine, l'intention de la foi, *initium fidei ipsumque credulitatis affectum quo in eum credimus qui justificat impium,* s'épanouit dans l'élection de l'objet de foi positivement révélé, dans un consentement définitif et surnaturel aux vérités de l'Évangile et de l'Enseignement catholique officiel. C'est la *pia affectio* des théologiens, mais rendue à son *maximum* d'efficacité, toute prête à se retourner vers l'intelligence par une motion surnaturelle, *pia motio,*

et à provoquer ainsi l'adhésion formelle, l'acte de foi divine[1].

Avec cette élection de la foi, nous pénétrons dans l'essence même de la foi surnaturelle. C'est à elle que s'appliquent par excellence ces mots de saint Thomas : *Quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei*[2]. Et encore : *In cognitione fidei principalitatem habet voluntas*[3], texte qui ne signifie certes pas que la volonté connaît, mais simplement que la connaissance intellectuelle de la foi est sous l'empire de la volonté d'une fin supérieure : *Credere est actus intellectus secundum quod movetur à voluntate*[4].

3. — L'élection catégorique de l'objet de foi em-

1. « *Si quis sicut* AUGMENTUM, *ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum quo in eum credimus qui justificat impium et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem... sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur...*

« *Si quis per natum vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut* ELIGERE, *sive salutari id est evangelicæ prædicationi* CONSENTIRE *posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti... hæretico fallitur spiritu...* » DENZINGER, *Enchiridion*, 178 (148), 180 (150) et 135 (93).

2. *QQ. disp. de Veritate*, XIV, 3.

3. *III Contra Gentes*, c. XL.

4. Cf. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. II, a. 2, ad 10.

brasse naturellement les différents aspects sous lesquels, de prime abord, se présentait cet objet. Elle les regarde, non plus comme choses présentées du dehors, mais comme choses aimées et consenties. Pour connaître le contenu exact de cette élection, il nous faut donc analyser ses relations affectives aux modalités objectives de la vérité révélée.

a) En regard du motif présenté par l'assertion pour produire l'adhésion, à savoir l'autorité du Dieu révélateur, l'élection de la foi revêt la forme d'un sentiment surnaturel de soumission totale vis-à-vis de cette autorité qui s'impose à elle. Elle est l'*obedientia fidei* dont parle saint Thomas : *Assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente*[1]. Cette obéissance de la foi n'est pas la vertu morale infuse d'obéissance, qui suit la foi et ne la précède pas. On doit la concevoir comme l'explicitation, dans un acte élicite de volonté, de la dépendance obédientielle de l'intelligence créée vis-à-vis de la Vérité première[2].

b) En regard du bien rationnel éminent que représente pour la volonté le contenu de l'assertion proposée, l'élection de la foi conserve, l'in-

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. IV, a. 2, obj. 2^{a}; a. 7, ad 3.
2. *Ibidem*, a. 7, ad 3.

tensité en plus, la forme d'un appétit surnaturel du bien promis qu'elle avait dans l'intention de la foi et que saint Thomas décrit ainsi : *Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa volontas nec est actus charitatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi*[1].

c) En regard de la teneur intelligible de l'assertion, ces deux sentiments se résolvent en un acte d'adhérence efficace, adhérence comportant l'absolu d'une élection positive et qui détermine la volonté. A partir de ce moment tout est résolu du côté de la volonté. Elle est fixée dans l'adhésion à l'assertion proposée. Elle ne l'est, il est vrai, qu'à la manière dont la volonté peut adhérer, par un consentement, et non par un assentiment[2]. D'où, la nécessité d'un nouvel acte pour provoquer l'adhésion intellectuelle que demande la vérité.

1. *QQ. disp. de Veritate*, q. XIV, a. 2, ad 10.
2. *De Veritate*, q. XIV, a. 1, ad 3.

Troisième phase : correspondant à l'*imperium* et à l'utilisation.

1. — A l'élection succède le commandement, qui, selon saint Thomas, n'est pas émis par la volonté, mais par l'intelligence sous la motion de la volonté. Le rôle de cet acte spécial est d'orienter vers le dehors la décision intérieure prise dans l'élection. Le jugement qui la formule ne propose plus : il décrète. A la pieuse affection, véritable élection de la vérité proposée, succède donc, dans l'intime de la conscience, l'ordre de la croire, *imperium fidei;* au : *credendum est,* succède le : *crede.*

2. — Conséquemment à cette dictée objective ordonnatrice et impérative, la volonté utilise la puissance exécutrice, qui, dans le cas de la foi, est l'intelligence spéculative elle-même. Elle l'applique, comme elle ferait d'une puissance quelconque, à son acte normal, le jugement d'adhésion. C'est l'utilisation volontaire, *usus activus,* mettant en exercice passif, *usus passivus,* la puissance qui lui est soumise[1].

1. *Quantum ad imperium voluntatis dicitur fides esse ex voluntate. Quantum autem ad exsecutionem intellectus dicitur esse actus fidei ex intellectu. In* III *Sent., dist.* XXIII, q. III, a. 2, ad 2.

Quatrième phase : correspondant à l'exercice passif de la puissance exécutrice.

Captive de la volonté, l'intelligence consomme dans cet exercice passif, *obsequium fidei*, l'acte de foi. Elle adhère au mystère de la Sainte Trinité, aussi ferme que si l'essence de Dieu était à découvert devant elle, catégoriquement, le regard tourné vers la Vérité première[1] qui manifeste obscurément, mais avec une efficace que rien ne trouble, la vérité contenue dans l'assertion proposée. Elle croit.

Au terme de cette adhésion sans réplique, l'analyse découvre encore les trois éléments de l'objet de foi perçus dès le début dans l'assertion et déjà retrouvés dans l'élection : le motif invoqué à l'appui de l'assentiment et qui le rend obligatoire ; la raison de bonté morale, inhérente au contenu de l'objet présenté, qui seconde le motif fondamental d'adhésion ; la teneur intelligible des termes du mystère divin. Et le Croyant, par l'acte unique et indivisible de sa foi, se trouve dé-

1. *Fides est assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per fidem nobis infusam inhæremus Primæ Veritati propter seipsam, atque ita innixi divinâ cognitione, omnia quasi oculo Dei intuemur.*

finitivement en règle avec ces trois aspects de la prédication surnaturelle. Il croit à Dieu, la Vérité infaillible et véridique ; il croit en Dieu, le Bien souverain, règle de sa volonté ; il croit Dieu, l'essence divine, l'objet profond, latent sous toutes les assertions révélées[1]. Ainsi s'épanouit dans un triple mouvement d'expansion intellectuelle tout ce qui remuait de divine vérité dans la genèse de l'acte de foi. Ainsi se manifeste le terme de cette assimilation graduelle de la révélation objective, commencée dans la perception originelle, affermie dans la pieuse émotion de la volonté, consommée maintenant dans l'assentiment de la foi. Ainsi éclate la progression ordonnée et l'unité vivante de tout le processus de cette psychologie divinisée qu'est la genèse de la foi.

Cependant, à chaque étape de ce progrès continu, s'affirmait, de plus en plus urgente, l'efficacité de son moteur objectif, la crédibilité de l'assertion proposée. Ce sont ces degrés croissants de la crédibilité que nous devons maintenant relever.

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. II, a. 2.

TABLEAU DE LA GENÈSE DE L'ACTE DE FOI

Actes d'intelligence. ***Actes de volonté.***

I. EN REGARD DE LA FIN. — ORDRE DE L'INTENTION DE LA FOI.

1° IDÉE DE LA FIN DERNIÈRE de la vie humaine. — Cette idée en soi rationnelle, sous une illumination surnaturelle spéciale qui en découvre à la conscience le contenu profond, devient la PENSÉE DU SALUT. *Cogitatio boni quod ad salutem pertinet vitæ æternæ.* (Concil. Araus. II, can. 7.)

3° JUGEMENT PRATIQUE DE LA SYNDÉRÈSE, éclairée par la LUMIÈRE DE LA FOI commençante, par lequel il est ordonné à l'homme de diriger efficacement toute son activité vers le SALUT, selon ce qu'il en connaît. — Cet ordre renferme au moins implicitement l'obligation de tendre vers le Dieu rémunérateur, spécialement par la docilité intellectuelle à toute révélation divine concernant le salut. *Plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur.* (Conc. Vatic., De fide, cap. 3.)

2° LA VOLONTÉ S'AFFECTIONNE au bien, capital pour la destinée humaine, que représente la PENSÉE DU SALUT. — C'est ici la naissance de ce sentiment affectueux, surnaturel, que le Concile d'Orange regarde comme l'inauguration de la foi : *initium fidei ipsumque credulitatis affectus.* (Conc. Araus. II, can. 5.) C'est aussi la toute première réalisation de cet appétit des promesses divines, *appetitus quidam boni repromissi*, qui selon saint Thomas préside à la foi : *De Ver.*, q. XIV, a. 2, ad 10.

4° INTENTION surnaturelle par laquelle la volonté accepte le verdict du Jugement pratique précédent, et décide d'ordonner au Salut toute l'activité de l'homme, spécialement par l'obéissance intellectuelle à la vérité salutaire, si Dieu la révèle. *Intentio fidei. Credere in Deum* initial.

Tous ces actes sont influencés par l'illumination et la motion du Saint-Esprit.

AUDITUS FIDEI : Ici se place logiquement, sinon historiquement, l'intervention du MESSAGE DIVIN, proposant la vérité « salutaire ».

II. EN REGARD DES MOYENS DE LA FOI

A. Ordre de l'Élection de la foi.

5° Conseil touchant le rapport du message divin avec les fins qui sont l'objet de l'intention de la foi.

A. Avec la volonté efficace du salut.

B. Avec le devoir d'obéir au Dieu révélateur.

Ce rapport existera, et l'acceptation de la révélation positive sera nécessaire de nécessité de moyen pour le Salut, si c'est vraiment Dieu qui révèle le message. D'où, par les motifs de crédibilité, vérification du fait du témoignage divin. C'est le *Conseil*, acte de raison, inspiré cependant et soutenu par le secours divin ; *pium consilium* (*Indiculus s. Cœlestini* I, cap. 9). *Denzinger*, n. 135 (93).

Le Conseil, éclairé par l'examen rationnel des motifs de crédibilité, aboutit au **jugement prudentiel de Crédibilité rationnelle** : *Credibile est.* — C'est la *crédibilité simple*.

7° **Jugement catégorique et surnaturel de Crédentité** : *Simpliciter loquendo, credendum est. Crédibilité nécessitante.*

6° Consentements de la volonté aux lumières successives dont le Conseil éclaire le rapport du message :

A. Avec le devoir de tendre à la fin ultime.

B. Avec le devoir d'obéissance au Dieu révélateur.

Ce consentement s'explicite à l'issue du conseil dans la Croyance naturelle à la vérité extrinsèque de l'assertion proposée : c'est *la foi scientifique*.

8° Acte surnaturel d'élection de la foi à l'assertion proposée : *Eligere, sive salutari id est evangelicæ prædicationi consentire.* (Conc. Araus. II, can. 7.)

B. Ordre de l'acte de foi.

9° **Ordre de croire** : *Crede.* C'est l'*imperium fidei. Crédibilité impérative.*

11° **Acte de foi divine**, émis par l'intelligence spéculative, *exsecutio intellectus, obsequium fidei.* La *crédibilité* s'y rencontre *impérée*, ou *actuelle*.

10° Volonté exécutive portant sur l'exercice, par l'intelligence, de l'acte de foi, *exsecutio activa fidei.*

12° Jouissance provenant de l'acte de foi normalement accompli, qui, dans la foi vive, est sous l'influence de la charité, *gaudium de veritate.*

CHAPITRE SECOND

LES DEGRÉS DE LA CRÉDIBILITÉ.

Au cours de la genèse de l'acte de foi, nous n'avons pas relevé moins de quatre degrés de la crédibilité. Ils s'étagent du conseil au commandement, comme le tableau ci-contre, réplique du tableau que nous avons plus haut consacré à la genèse de l'acte humain complet, le met en évidence.

Le premier degré relève du jugement rationnel de crédibilité ; c'est la crédibilité simple dont la formule est : *credibile est*. Le second, du jugement catégorique et surnaturel de crédentité ; *credendum est :* c'est la crédibilité nécessitante. Le troisième relève du commandement de l'acte de foi, *imperium fidei :* c'est la crédibilité impérative. Le quatrième relève du jugement impéré qui constitue l'acte de foi lui-même : c'est la

crédibilité impérée et actuelle. Il est nécessaire de donner de ces divers degrés une notion plus approfondie.

I. — Crédibilité simple.

Le jugement rationnel de crédibilité (5°) affirme la crédibilité de l'assertion révélée pour autant qu'elle ressort des motifs dits de crédibilité. Les motifs de crédibilité ont pour effet direct d'établir, en fait, l'attestation divine d'une assertion et, par contre-coup, la crédibilité de cette assertion. Le fait de l'attestation divine est rendu accessible par des signes qu'interprète la raison. Le jugement de crédibilité est donc rationnel, et, comme tel, extérieur à l'assentiment de la foi.

Cependant, ce jugement reconnaît une vraie crédibilité, une véritable aptitude de l'assertion proposée à être crue de foi divine. Par lui, l'assertion est mise en telle situation que, s'il s'agissait de foi humaine, l'assentiment serait pleinement légitimé. Mais il s'agit de la foi divine, de la foi qui s'appuie, non pas sur le témoignage de la Vérité première établi rationnellement, mais sur le témoignage en soi de la Vérité première, manifestant, directement quoique obs-

curément, la vérité proposée à l'esprit du croyant. Ne l'oublions pas, la foi surnaturelle est une vertu théologique, n'ayant en définitive d'autre objet que Dieu, selon ce qu'il est en lui-même. La crédibilité rationnelle étant quelque chose d'extrinsèque à cet objet, ne saurait donc être le principe régulateur de la foi surnaturelle : elle rend celle-ci possible, elle ne l'exige pas. C'est ce qu'exprime à la lettre le mot *credibile*, qui dénote une aptitude à être cru de foi divine *in actu extraneo et remoto* : « *Ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset* », dit le Concile du Vatican. Du *credibile* au *credendum* il n'y a qu'un pas, mais il ne saurait être franchi.

Si on le franchit, si l'on prononce le mot de *crédentité rationnelle*, il faut l'entendre dans le sens d'une crédentité relative et conditionnelle. La raison, en effet, ne saurait envisager l'acte de foi divine dans ses causes propres, mais seulement du côté des causes et antécédents qui l'autoriseraient s'il était un pur acte humain. Un jugement de crédentité rationnelle ne se prononce que sur une crédibilité nécessitante conditionnelle, ce qui revient, en définitive, à la pure et simple crédibilité. C'est ainsi qu'il faut expliquer le passage célèbre où saint Thomas a résumé les caractéristiques de la notion de crédibilité ra-

tionnelle : « L'objet de foi, dit-il, peut être considéré de deux manières : ou bien dans ce qui le spécifie, et ainsi il ne peut être en même temps vu et cru ; ou bien sous la raison générale de croyable, et ainsi il est vu par celui qui croit. Car il ne croirait pas s'il ne voyait *qu'il faut croire*[1] soit à cause de l'évidence des miracles, soit pour quelque motif de ce genre. »

Ce texte met en évidence la coïncidence des deux lumières, naturelle et surnaturelle, dans la considération de l'objet de foi, la distinction des aspects qu'elles éclairent, l'inefficacité de la crédibilité rationnelle pour engendrer la foi, son rôle de condition *sine quâ non*. La crédibilité y est définie comme l'aptitude *naturelle* (*sunt visa ab eo qui credit*), *nécessaire* (*non crederet nisi videret*), mais *éloignée* (*sub ratione communi non in speciali*), et par suite, absolument parlant, *non nécessitante*, d'une assertion révélée à être crue de foi divine.

II. — Crédibilité nécessitante catégorique.

Avec le jugement surnaturel et catégorique de crédentité (7°) l'objet révélé passe de l'état

1. *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. I, a. 4, ad 2 : « Non crederet nisi videret esse *credendum* vel propter evidentiam signorum...

de crédibilité extrinsèque, éloignée, à l'état de crédibilité proprement dite, rapprochée, *in actu primo*. Ce n'est plus un objet capable d'être cru de foi divine, c'est un objet qui doit être cru de foi divine. L'aptitude de l'énoncé à déterminer l'acte de foi est devenue moralement nécessitante. Elle n'est pas cependant encore immédiate. Sa formule est : cette assertion, étant révélée par la Vérité première, doit être crue de foi divine. Cette énonciation, toute catégorique et sans réserve qu'elle soit, n'est pas un commandement, c'est une proposition. Elle n'est pas imposée à la volonté, elle lui est proposée, et la volonté libre peut ne pas y adhérer. Il y a donc un acte de liberté intermédiaire entre l'acte de foi et le jugement de crédentité. La crédibilité que développe ce dernier, n'est pas immédiate.

Saint Thomas n'a pas donné à ce jugement le nom de jugement de crédentité. Mais il a décrit nombre de fois la crédibilité surnaturelle *in actu primo* qui s'y trouve affirmé. C'est elle qui est désignée, avec ses deux sortes d'antécédents, les uns surnaturels, l'autre naturel dans ce passage : « Celui qui croit a des motifs suffisants pour croire. Il y est engagé, *inducitur*, par l'autorité divine confirmée par les miracles (voilà

toute la crédibilité rationnelle), et, ce qui est davantage, par la touche intérieure, *instinctú*, du Dieu qui l'invite (voilà l'illumination surnaturelle manifestant, de la part de Dieu, que les vérités révélées ont tout ce qu'il faut pour être crues de foi divine). Il ne croit donc pas à la légère. Cependant il n'y a pas de motifs suffisants pour engendrer en lui la science. Et c'est pourquoi le mérite de la foi demeure[1]. » L'invitation divine, qu'est-ce à dire? Une invitation n'est pas un ordre : on est libre, semble-t-il, en face d'elle. Cependant, une invitation faite par Dieu à accomplir un acte d'où dépend notre fin dernière, n'est pas quelque chose d'entièrement facultatif. C'est la dictée d'un devoir. Quel est parmi les actes de notre raison pratique celui qui édicte le devoir; qui, non seulement garantit la moralité d'un acte, mais prononce qu'il doit être accompli, sinon le jugement pratique obligatoire qui met fin au conseil et dirige l'élection? Suffisance dans l'ordre de spécification morale, insuffisance dans l'ordre moteur, pour laisser à la volonté tout le mérite de l'acte sans rien lui enlever de la

1. *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. II, a. 9, ad 3, texte de l'édition léonine. Le mot *invitantis* dénonce le caractère objectif de l'aide divine.

perfection morale objective qui fait sa valeur, voilà bien le jugement de crédentité reconnu, mis en place par saint Thomas.

Mais le texte de saint Thomas le plus significatif touchant le jugement de crédentité se trouve dans l'article 6 de la seconde dispute quodlibétique. Saint Thomas se demande quelles sont les conditions requises pour que l'homme soit tenu à croire. Être tenu à croire, c'est précisément ce que nous considérons comme l'effet propre du jugement de crédentité. Or, le saint Docteur pose en principe que, la foi étant un don de Dieu, on ne peut être tenu à croire que si l'on est aidé de Dieu et selon que l'on est aidé de Dieu. Quelles sont donc les aides divines ordonnées à la foi? Saint Thomas en cite trois, toutes trois objet de connaissance, au moins en partie, et donc matière à l'exercice du jugement. Nous disons : au moins en partie, parce que le premier de ces secours divins, que saint Thomas nomme l'appel intérieur, « *vocatio interior* », s'il a un aspect objectif puisqu'on lui applique ce texte : *Omnis qui audivit à Patre et didicit, venit ad me* (*Joan.* VI, 45), revêt aussi l'aspect subjectif d'une inspiration, témoin cet autre texte par lequel il est commenté : *Quos prædestinavit, hos et vocavit* (Rom. VIII, 30). Le deuxième secours est

la prédication extérieure, *Fides ex auditû, auditus autem per verbum Christi* (Rom. x, 17). Le troisième est constitué par les miracles extérieurs, « *unde dicitur*, I *ad Corinth.*, XIV, *quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem*[1] ». On retrouve ici gradués les antécédents du jugement de crédentité, tels que nous les avons décrits. Ces antécédents sont d'ordre objectif : Illumination de la Vérité première[2], enseignement, miracles visibles. Il appartient à un acte de connaissance de les recueillir, à un acte de jugement pratique de formuler le caractère qui les rend obligatoires et de les présenter à la volonté comme tels. Ce jugement, capable de réfléchir l'illumination du Saint-Esprit et d'être le principe de la foi surnaturelle, tout en utilisant les garanties d'ordre naturel ménagées par Dieu, n'est-ce pas le jugement de crédentité?

Saint Thomas a donc connu ce second état de la crédibilité de la révélation, où les motifs surnaturels ont le pas sur les motifs rationnels

1. *Quodlibet* II, a. 6, in corp.; éd. Parme, 1859, t. IX, p. 477.

2. Cf. même article, ad 3^{um} : « instinctus interior... pertinet ad virtutem veritatis primæ quæ interius hominem illuminat et docet ».

qu'ils requièrent normalement[1] d'ailleurs, où la crédibilité est obligatoire : « *tenetur credere* », dit-il. C'était pour lui, l'évidence même que l'existence de ce jugement de crédentité. Lui, si renseigné sur l'organisme des actes humains et qui a donné tant de relief au jugement pratique précédant l' « *imperium* » prudentiel ordinaire, comment aurait-il pu admettre l' « *imperium fidei* » et l' *obsequium fidei* », sans les faire précéder d'un jugement pratique du même ordre, et donc surnaturel ? Il ne l'a pas dégagé nommément parce que cela allait de soi. Mais nous venons de voir qu'il en a signalé tous les éléments. Et nous sommes loin d'avoir relevé tous les textes et toutes les indications relatifs à ce sujet.

III. — Crédibilité impérative et crédibilité impérée.

Dans le commandement (9°), la crédibilité d'une assertion révélée n'est plus proposée comme un devoir, elle est imposée comme par un ordre. Car l'*imperium* ne propose plus, il ordonne. Il ne dit plus : *credendum est,* mais :

1. Nous verrons plus loin qu'il y a des suppléances accidentelles.

Crede propter auctoritatem Dei revelantis. D'un mot, sous l'empire de l'élection, la crédibilité de l'assertion est en plein exercice de crédibilité[1].

Le *credibile,* sous l'*imperium,* équivaut donc au *creditum* quant à la réalisation effective des choses ; car la détermination de l'acte de volonté intermédiaire entre l'*imperium* et l'exécution (l'*utilisation*), est déjà acquise du fait de l'élection. Aussi dans la pratique se sert-on du mot *credibile* pour exprimer le terme objectif de l'acte de foi proprement dit : La vérité révélée, dit saint Thomas, « *non habet quod sit actû credibilis nisi ex veritate primâ, sicut color est visibilis ex luce*[2] ». Cette comparaison suppose, sur la vérité qui en est l'objet, la pleine lumière de la Vérité Première, objet formel de l'acte de foi. Aussi, de fait, saint Thomas se sert-il constamment du mot *credibile* pour dénommer l'objet matériel de l'acte de foi, par exemple lorsqu'il se demande : « *Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda*[3] ? » Le mot *credibile* est ici l'équivalent du mot *objet de foi.*

Cependant, au point de vue d'une analyse

1. *De Verit.*, q. XIV, a. 2, § *Sicut igitur intelligibile.*
2. *In* III *Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 1.
3. *Summa theol.*, II II^ae^, q. I, a. 6.

psychologique stricte, que seule peut révéler la comparaison avec l'organisme psychologique parallèle des actes humains en général, l'équivalence n'est pas complète. Au terme de l'*imperium fidei* la crédibilité est encore dans l'ordre de la puissance : c'est au terme de l'acte de foi seulement qu'elle est *actuelle* sous tous rapports. Nous proposons, par analogie avec la définition générique de la vertu[1], de nommer : *virtuelle* la crédibilité impérative, intermédiaire entre la crédibilité *actuelle* de l'objet de l'acte de foi et la crédibilité *potentielle* affirmée dans le jugement catégorique de crédentité. Quant à la crédibilité rationnelle, qui relève du jugement de crédibilité simple, elle constitue la crédibilité *extrinsèque,* ou, plus simplement, vu l'usage général de nommer ses motifs : *motifs de crédibilité,* c'est la crédibilité tout court.

Dans toutes ces acceptions, la crédibilité constitue une propriété de l'objet de foi relative à l'intelligence humaine, propriété analogue à la propriété transcendantale de *visibilité* que développe l'essence divine vis-à-vis de l'intelligence des bienheureux (rangée par saint Thomas[2] parmi les attributs de Dieu), et à la propriété de

1. Virtus ultimum potentiæ.
2. *Summa theol.*, I P., q. XII.

cognoscibilité que l'être divin manifeste en regard de l'intelligence créée capable de connaître l'être universel[1].

La *crédibilité surnaturelle,* à tous ses degrés, sera donc la propriété transcendantale que possède l'objet de la révélation divine en regard de l'intelligence perfectionnée par la vertu de foi surnaturelle. La *crédibilité rationnelle* sera la propriété transcendantale que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence naturelle.

L'intelligibilité divine se proportionne par ces quatre propriétés : cognoscibilité naturelle, crédibilité rationnelle, crédibilité surnaturelle, visibilité, à l'effort continu de l'intelligence créée, soutenue par une illumination divine progressive, pour entrer dans la connaissance de l'Être divin, et assure ainsi la soudure des quatre ordres de connaissances par lesquels elle l'atteint : métaphysique, apologétique, théologie, science des bienheureux.

1. *Summa theol.*, I P., q. XII, a. 12.

CHAPITRE TROISIÈME

CARACTÈRES DE LA CRÉDIBILITÉ RATIONNELLE.

Les caractères de la crédibilité surnaturelle ressortent suffisamment de ce que nous avons dit. La crédibilité surnaturelle forme, en effet, une espèce très nette du genre *connaissance pratique*. Il n'en est pas de même de la crédibilité rationnelle. Elle semble, au premier abord, l'une de ces espèces de transition d'un genre à un autre genre, qui, dans les sciences naturelles, attirent davantage l'attention des savants, à raison des lumières que leurs caractères mixtes semblent projeter sur la genèse des êtres.

Par ses procédés, elle appartient à la connaissance naturelle, philosophie, science positive, expérience de sens commun. Par l'objet qu'elle qualifie elle appartient à l'ordre surnaturel; car, sans une initiative divine, jamais un tel objet ne se serait rencontré à notre portée. Il descend d'en

haut. La propriété qui le rend croyable devant la raison relève d'une essence supérieure. Aussi, nous attacherons-nous maintenant exclusivement à l'étude de cet hybride de la connaissance, pour en déterminer les caractères généraux d'abord, puis les caractères spécifiques.

A. *Caractères généraux.* — *a*) La crédibilité rationnelle est, comme ce nom l'indique, et comme nous l'avons déjà dit, *naturellement connaissable*. Elle est l'objet d'une recherche purement spéculative. Ni l'antécédent de cette recherche et du jugement qui la suit, à savoir la motion simplement applicatrice de la volonté sur l'intelligence ; ni son conséquent, à savoir le but ultérieur et extrinsèque que se propose la volonté, ne peuvent influer sur la probité de son travail, sur la loyauté de son verdict. Si les poussées du désir modifiaient ses perceptions, on manquerait le but, qui est de prendre toutes sûretés du côté de la raison. La recherche de la crédibilité constitue donc dans la genèse de l'acte de foi, comme un cycle à part, cycle rationnel fermé, mis en branle du dehors par la volonté. Cette recherche se clôt par une présentation objective, sans commentaire, de ses résultats.

Saint Thomas a formulé catégoriquement le

caractère purement rationnel de la crédibilité issue des motifs de crédibilité, dans un passage souvent cité : « Si un prophète annonçait au nom de Dieu un événement futur et faisait la preuve de son affirmation en ressuscitant un mort, l'intelligence des témoins serait convaincue par ce miracle que l'assertion du prophète est manifestement l'assertion du Dieu qui ne ment pas, encore que cet événement futur ne fût pas évident en soi. » C'est de cette manière, ajoute le saint Docteur, que les démons ont la foi. « Ils voient en effet de nombreux indices qui leur font percevoir que la doctrine de l'Église vient de Dieu. » « Cette foi des démons n'est pas un don de la grâce : elle est la conséquence forcée de la perspicacité naturelle de leur intelligence[1]. »

b) La crédibilité rationnelle doit être *évidente*. En effet, la recherche des motifs de crédibilité et le jugement de crédibilité qui la clôt, n'ont pas leur fin en eux-mêmes ; ils tendent à légitimer moralement et prudentiellement l'acte de foi. Pour cela le croyant doit pouvoir se dire en conscience que Dieu a révélé telle assertion ; il doit avoir du fait de la révélation une certitude subjec-

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. V, a. 2.

tive. Mais, dans l'espèce, la certitude subjective de la révélation divine ne peut exister pour un esprit que si la révélation divine se manifeste à lui avec une évidence objective suffisante pour écarter tout doute positif, toute crainte fondée du contraire ; que si, par suite, la proposition qui lui est faite est, non pas douteusement, mais évidemment croyable. Cette manifestation, la lumière de la foi ne la donne pas : c'est, nous l'avons vu, au jugement de crédibilité qu'il appartient de la fournir. La crédibilité rationnelle qui ressortit à ce jugement doit donc être évidente.

c) L'évidence de la crédibilité rationnelle peut être *relative*. Ce caractère semble être opposé au précédent; il dérive cependant du même principe, à savoir du but pratique ultérieur auquel sont ordonnés les motifs de crédibilité. En effet, si une évidence absolue est exigée de la spéculation pure, de la métaphysique par exemple, parce que celle-ci a sa fin dans cette évidence, une évidence suffisante pour diriger efficacement une action morale est seule requise de la spéculation lorsque celle-ci est ordonnée à un but moral. Or, l'évidence suffisante peut être relative. En effet, l'action, sous peine de n'exister pour ainsi dire jamais, ne saurait, à cause de la complexité infinie des circonstances où elle doit

s'accomplir, exiger une connaissance scientifiquement évidente de tout ce qui la commande[1]. Ce serait, dit saint Augustin, la vie humaine rendue impossible, la fin de l'amitié par exemple et, avec elle, de toute union, de toute alliance, de toute société[2]. Les exigences spéculatives de la crédibilité reçoivent donc des limitations, du but pratique auquel celle-ci est ordonnée. L'évidence spéculative atteindra son maximum lorsque l'attestation divine sera manifeste, comme dans l'exemple que nous rapportions tout à l'heure d'après saint Thomas. Dans ce cas ce sera, semble-t-il, une évidence absolue. Elle aura un minimum dans la foi de gens simples et

1. Nous ne prétendons pas indiquer ici la seule cause de la relativité de la crédibilité. Le fait, par exemple, que la crédibilité résulte du témoignage, et que la preuve du témoignage vrai n'a pour ainsi dire jamais la rigueur d'une démonstration nécessaire, suffirait pour établir cette relativité. C'est, en effet, un principe de critériologie qu'en tout ordre de choses on doit se contenter du genre de certitude que comporte cet ordre de choses. Mais la relativité qui échoit de ce chef à la crédibilité est une propriété commune à toutes les disciplines dont la matière échappe à la nécessité. Le motif que nous donnons ici, au contraire, est tiré de la nature propre du jugement de crédibilité. De plus, et surtout, le motif que nous utilisons nous permet, dans le Livre second, de classer les situations respectives des croyants vis-à-vis de la crédibilité, sans sortir de la dynamique intérieure de l'acte de foi.

2. *De fide eorum quæ non videntur*, n° 4.

ignorants qui croient à la parole de leur pasteur, parce qu'ils l'estiment mieux renseigné qu'eux-mêmes[1]. Quoi qu'il en soit, elle sera telle que le croyant ne puisse douter et soit certain des motifs qui rendent naturellement croyable l'objet de sa foi. C'est l'enseignement de l'Église qui a condamné la proposition connue : L'assentiment de la foi surnaturelle et utile au salut est compatible avec une connaissance simplement probable de la révélation, bien plus avec la crainte que Dieu n'ait pas révélé[2]. C'est le bon sens même qui distinguera toujours entre une certitude, reposant sur une évidence absolue, chose rare en matière de témoignage, et la certitude suffisante pour justifier et rendre exigible l'action.

1. On trouvera plus loin, l. II, c. II et III, Ie développement de ces idées que je ne fais ici qu'indiquer.

2. « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum *notitia* solum probabili revelationis imo cum formidine quâ quis formidet ne non sit locutus Deus. » INNOCENT XI, prop. 21. DENZINGER, *Ench.*, n° 1171 (1038). Cf. la proposition XXV du décret *Lamentabili sanè exitu* du 3 juillet 1907 : « L'assentiment de la foi repose en dernier lieu sur un ensemble de probabilités. » Ces textes veulent être interprétés en fonction du sens courant depuis le XVIe siècle du mot *probable*, d'après lequel le probable comporte des probabilités adverses, et la connaissance probable un élément de doute positif ou même de crainte du contraire qui lui est intrinsèque. Voir notre étude sur *La certitude probable* dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril et juillet 1911. Tirage à part, Paris, Gabalda, 1911.

Les caractères généraux de la crédibilité rationnelle sont donc d'être naturelle, évidente, relative.

B. *Caractère spécifique.* — Le jugement de crédibilité ne se prononce pas sur la vérité absolue et intrinsèque des choses affirmées ; mais seulement sur leur vérité extrinsèque, telle qu'elle ressort de ce moyen de connaissance extrinsèque et commun, qui s'appelle le témoignage. Là est la différence essentielle du vrai tout court, et du vrai de crédibilité. La vérité scientifique, au sens d'Aristote qui est le sens vrai et propre de ce mot, découle des principes constitutifs d'une chose, ou encore de ses causes extrinsèques mais essentielles et nécessaires, les causes finales et efficientes propres. Dans les démonstrations scientifiques, les moyens de preuves sont spécifiques, appropriés, en relation nécessaire avec l'essence des choses dont il s'agit de déterminer la nature ou l'existence. Au contraire, le vrai de crédibilité ne connaît qu'un moyen unique et commun de preuve, l'attestation du témoin véridique, et ce moyen est utilisé indifféremment pour découvrir toutes espèces de vérités, quelle qu'en soit la teneur intime. Il est le même pour une vérité historique, morale, mathématique,

métaphysique. Non seulement il ne fait pas connaître le pourquoi de l'essence mais il ne fait pas connaître davantage le pourquoi de l'existence. Par le témoignage véridique, je connais sans doute avec certitude qu'une chose existe, mais uniquement à cause du témoignage, avec la nuance de vérité que le témoignage porte partout avec lui. C'est un critère certain, mais amorphe.

Ce caractère spécifique du croyable change-t-il lorsque le témoignage sur lequel s'appuie une assertion est celui d'un témoin dont la véracité est métaphysiquement établie, lorsque la certitude avec laquelle nous connaissons cette intervention repose sur une évidence objective absolue? Ce syllogisme :

« Dieu est absolument véridique ;

« Or Dieu, certainement et évidemment, révèle que Dieu est un et trine :

« Donc Dieu est Trinité » :

ce syllogisme, dis-je, dépasse-t-il la portée de la crédibilité, en sorte qu'il soit évident et non seulement croyable que Dieu est Trinité? Avec cette question, nous sortons de la première partie de ce travail concernant la notion même de crédibilité et nous abordons les problèmes qui en sont la seconde partie.

LIVRE SECOND

LES PROBLÈMES DE LA CRÉDIBILITÉ

Prologue. — Replacée dans l'organisme psychologique dont elle fait partie[1], la crédibilité rationnelle nous a paru conditionnée par les exigences intellectuelles variables de ceux qui sont appelés à la foi. Toujours évidente pour celui qu'elle autorise à croire, la crédibilité, si on l'envisage du côté de ses motifs spéculatifs, est la plupart du temps relative.

Cette position est de nature à scandaliser : les intellectualistes lui objecteront que de tels motifs, au fond de pure probabilité, ne garantissent pas suffisamment le bien-fondé scientifique de la foi ; les partisans d'un dogmatisme moral

1. « Fides quamvis sit habitus infusus dicitur esse ex quatuor *qui in nobis sunt*... Quantum vero ad rationem quæ inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse *ex visione alicujus quod ostendit* Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat... » *In* III *Sent.*, dist. XXIII, q. III, a. 2, ad 2.

quelconque et les fidéistes souriront de ces motifs de crédibilité qui ne concluent pas nécessairement ; qui font appel, pour aboutir, à des considérations pratiques, à la bonne volonté et à la grâce. Que penser, diront-ils, de la suffisance de ces raisons, qui ne suffisent pas?

Nous maintenons cependant la thèse de la relativité. Aux intellectualistes nous répondons que la crédibilité rationnelle n'a pas à motiver immédiatement l'assentiment de la foi : c'est affaire à la Vérité première. La crédibilité rationnelle doit mettre l'esprit en règle du côté du fait de l'attestation divine, afin que le mouvement de la volonté décidant la foi ne soit pas aveugle, et que l'assentiment qui suit soit raisonnable, *rationi consentaneum*. Or la plupart des esprits n'ont pas d'exigences scientifiques : une preuve de valeur relative, à la considérer en soi, leur donne une évidence suffisante pour décider leur assentiment. La crédibilité « scientifique » n'est donc pas une loi générale. — Aux volontaristes nous disons : La volonté, sous la motion divine et l'illumination de la Vérité première, détermine l'assentiment de la foi : c'est chose entendue. Mais, pour que l'acte de la volonté soit un acte moral, il doit être prudent. Or, un acte de volonté, suscitant

un *assentiment intellectuel à une assertion déterminée*, ne saurait être prudent que si, à défaut de l'évidence intrinsèque de l'objet de cet assentiment, on a la connaissance certaine de l'autorité de celui qui le présente. Cette connaissance, hors les cas d'illumination prophétique ou de révélation directe, l'illumination de la Vérité première ne la fournit pas. C'est donc à la raison naturelle que le sujet devra s'adresser pour avoir ce renseignement. En son absence, le sujet, quelles que soient l'excellence de ses dispositions morales de nature et la poussée de la grâce, si minimes que soient ses exigences intellectuelles, ne saurait se décider à croire. Avant tout il faut être homme, c'est-à-dire consciencieux, et ici *conscience* égale : *lumière rationnelle*.

La position que nous maintenons plane au-dessus de ces exclusivismes, et, si on l'entend bien, elle ne laisse pas de faire à chacun d'eux sa part légitime.

En effet, la relativité de la crédibilité rationnelle comporte deux cas extrêmes[1], qui correspondent précisément aux deux tendances signa-

1. Cf. pp. 68-69.

lées. Le premier cas se présente lorsque les exigences intellectuelles du sujet sont des exigences rigoureusement scientifiques ; le second lorsque, pour des raisons diverses, qui vont de l'ignorance au raffinement le plus savant, les exigences du sujet sont si minimes qu'on hésiterait à y reconnaître des exigences intellectuelles. Dans le premier cas, les motifs de crédibilité, pour remplir leur but, devront *démontrer,* et, ne pouvant ni ne devant démontrer l'objet de foi, il faudra bien qu'ils démontrent l'autorité du prédicateur qui le présente. Dans le second cas, il ne sera pas illégitime, au contraire, de supposer parfois l'intervention de suppléances subjectives, morales ou surnaturelles, à l'effet de renforcer l'objectivité déficiente. Entre ces deux extrêmes, l'un, marqué au coin de la rigueur scientifique, l'autre, affecté de suppléances subjectives, évoluera la crédibilité ordinaire, assez fondée en raison pour déterminer la plupart des intelligences, sans cependant l'être assez pour atteindre à la rigueur démonstrative ; capable, en un mot, de produire, en vertu de ses arguments rationnels, ce que saint Thomas nomme une certitude probable.

Et peut-être pourrons-nous reconnaître, à la lumière de ces trois états de la crédibilité, trois

sortes d'apologétiques, à savoir une science apologétique, une apologétique subjective, une topique apologétique.

Le but de ce deuxième livre est de préparer, par l'examen des problèmes que nous venons de soulever, la reconnaissance de ces trois genres d'apologétique.

Mais avant d'avoir le droit de parler d'apologétique scientifique, de topique apologétique, d'apologétique subjective, il nous faut mettre d'accord ces sœurs ennemies, ce qui ne saurait se faire qu'en résolvant les objections qu'elles s'adressent réciproquement.

D'où la division en trois chapitres, de ce deuxième livre :

I. La démonstration rigoureuse de la crédibilité.

II. Les suppléances subjectives de la crédibilité.

III. La crédibilité commune.

CHAPITRE PREMIER

LA DÉMONSTRATION RIGOUREUSE DE LA CRÉDIBILITÉ.

En prononçant, à propos de crédibilité, le mot de démonstration, nous nous gardons de l'entendre au sens hermésien. Pour Hermès, démontrer la crédibilité, c'est démontrer l'objet de foi[1]. Nous avons dit que la crédibilité, si elle est une propriété de l'objet de foi, *conveniens uni, toti, soli*, n'est que sa propriété externe, propriété qui échoit à cet objet du fait de l'attestation véridique[2]. On ne prouve l'existence de cette propriété dans une assertion qu'en établissant l'existence de son antécédent, le témoignage véridique. Dans la me-

1. Cf. *Introductio philos. ad Theologiam*, Münster, 1831, p. 259. — Granderath, *Const. dogm. s. c. Vatic.*, p. 61 sq. Perrone, Tr. *De Locis th.*, P. III, sect. XI, c. I, a. II, § II, n. III, p. 1336 des *Prælect.*, t. II, éd. Migne.
2. P. 70.

sure où cette démonstration est apodictique, la crédibilité, par contre-coup, peut être dite démontrée. L'objet du présent problème est ainsi délimité et réduit à cette question : Pouvons-nous prouver, jusqu'à l'évidence, le fait de l'attestation des vérités de la foi par le témoignage véridique de Dieu? Si oui, la crédibilité est démontrable, et l'apologétique scientifique est fondée.

Les fidéistes nient que la démonstration de la crédibilité soit nécessaire à la foi; — ils la déclarent impossible et contestent la valeur probante de tous les arguments invoqués; — ils déclarent qu'une crédibilité démontrée serait contradictoire; qu'elle ne serait plus de la crédibilité, la lumière de la démonstration offensant la foi dans son obscurité nécessaire aussi bien que dans sa liberté.

Nous allons examiner ces trois objections avec l'impartialité bienveillante que commande, dans un sujet aussi délicat, aussi important, l'amour supérieur de la Vérité.

I. — La démonstration spéculative du fait de l'attestation divine est-elle nécessaire?

Parmi les soixante-deux propositions condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679, on ren-

contre celle-ci qui est la vingtième : On peut sans imprudence répudier l'assentiment surnaturel que l'on donnait à la foi. Le Concile du Vatican, à la fin du chapitre III de la Constitution dogmatique *de Fide*, après avoir exposé la force probante des motifs de crédibilité, déclare que les catholiques fidèles ne sauraient avoir de justes raisons pour quitter la foi qu'ils ont embrassée sous le magistère de l'Église, ou pour la révoquer en doute. Et, dans le canon sixième de la section correspondante, il définit cette doctrine, en ajoutant, contre Hermès, que l'on ne saurait prétexter la nécessité de recommencer la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de la foi pour s'autoriser à mettre celle-ci en question.

Au premier abord ces propositions ne semblent pouvoir s'expliquer, que si l'on admet une démonstration scientifique de la crédibilité ; car, si les motifs de crédibilité sur lesquels on a gagé sa foi ne manifestent pas jusqu'à l'évidence démonstrative le fait de l'attestation divine, si, en conséquence, ces motifs ne sont que probables, il arrivera que leur fausseté apparaîtra quelquefois dans la suite. Comment, dès lors, condamner celui qui, reconnaissant avec évidence l'illégitimité des motifs qui l'ont con-

duit à croire, suspendrait son assentiment, dans le but, très moral et surnaturellement inspiré, semble-t-il, de reprendre en sous-œuvre et scientifiquement la démonstration de la vérité de sa foi? D'ailleurs, le pape Innocent XI n'a pas négligé cet aspect du problème, car il fait suivre la condamnation de la proposition vingtième, d'une vingt et unième proposition, dont la condamnation établit que l'assentiment de la foi surnaturelle et utile au salut ne se concilie pas avec une connaissance seulement probable de la révélation, surtout si celle-ci est accompagnée de la crainte que Dieu n'ait pas révélé. Serait-ce donc, qu'il faut une connaissance apodictique du fait de la révélation; et que la preuve démonstrative de l'existence de ce fait doive logiquement précéder la foi?

L'affirmative a eu de nos jours une fortune inespérée, non pas chez les théologiens catholiques qui, à quelque école qu'ils appartiennent, admettent universellement que des motifs de valeur relative suffisent pour rendre la crédibilité pratiquement évidente[1], mais chez certains apologistes, orateurs ou savants spécialistes, qui poussés, les uns par les exigences des auditoires

1. Cf. Schiffini, *De Virtutibus infusis*, p. 263, 269.

populaires, inhabiles aux distinctions, les autres par des habitudes intellectuelles invétérées, ont toujours à la bouche ou font flamber sur les couvertures de leurs livres le mot de Démonstration. Ils ont ainsi habitué leur public à penser que la démonstration rigoureuse de la crédibilité était indispensable, et donné prétexte aux partisans du dogmatisme moral de prendre pour la position unique des théologiens traditionnels, ce qui n'est, en réalité, que l'une des voies qui mènent à la foi.

La vérité est que, si nous ne devons pas refuser à certains motifs de crédibilité une valeur scientifique d'un certain genre, nous ne devons pas davantage prétendre que la démonstration soit partout en matière de preuves de la foi.

Et l'Église ne nous le demande pas. Si Innocent XI a condamné l'opinion d'Arnaud Marchand, qui permet de rejeter sans imprudence l'assentiment de la foi surnaturelle, ce n'est pas que cette foi surnaturelle exige des motifs de crédibilité démonstratifs. La proposition cataloguée sous le numéro XX dans le décret d'Innocent XI n'est que la conséquence de la proposition dix-neuvième, laquelle affirme faussement que la volonté ne peut rendre plus ferme

l'assentiment de la foi surnaturelle que ne le comportent les motifs de crédibilité[1]. Ce n'est donc pas sur la relativité des motifs de crédibilité que porte la condamnation du pape, mais sur la prétention d'étendre cette relativité à l'assentiment de la foi. Entre les motifs de crédibilité et l'acte de foi interviennent, en effet, et le jugement surnaturel de crédentité dont le motif décisif n'est pas constitué par les motifs de crédibilité ; et la motion surnaturelle de Dieu sur la volonté, plaçant l'intelligence sous l'emprise du témoignage direct de la Vérité première. C'est à cause de l'intervention de ces facteurs d'ordre divin que l'apostasie est toujours coupable[2]. Et c'est ce qu'a marqué à souhait le Concile du Vatican, lorsque, après avoir exposé les motifs de crédibilité dans toute leur force probante, avant de conclure à l'illégitimité du rejet de la foi déjà contractée, il a intercalé ce passage : « *Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex supernâ virtute. Etenim benignissimus Dominus..... et eos quos de tenebris trans-*

1. Comme l'établit le mot : *Hinc*, par lequel débute la proposition XX. Cf. Viva, *Damnatæ theses*, Patavii, 1713, p. 47.

2. Il s'agit d'un refus formel, fait en connaissance de cause et par un acte délibéré de volonté. Nous traitons plus loin, l. III, c. VII, la délicate question des erreurs invincibles qui, *per accidens*, peuvent être professées par des croyants.

tulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent gratiâ suâ confirmat, non deserens, nisi deseratur. » La foi n'est pas, selon le Concile, la conséquence des motifs de crédibilité, encore qu'elle ne puisse normalement s'en passer.

L'on ne doit donc pas mesurer l'absolu de l'assentiment du fidèle à la force démonstrative de ses motifs rationnels d'adhésion. Le but des motifs de crédibilité est atteint du moment que, grâce à eux, le croyant a la certitude pratique du devoir de croire. C'est Dieu qui communique par sa lumière la certitude spéculative absolue à l'acte de foi.

Mais, d'autre part, il faut l'évidence de la crédibilité. *Non crederet nisi* VIDERET *esse credendum,* dit saint Thomas, avec l'approbation universelle des Théologiens. *Videret!* Il y a *vue,* intuition, vision de la crédibilité. Toute relative, à un certain point de vue, que soit la cause objective de l'assentiment à la crédibilité, celui-ci est rendu sur le vu d'une évidence.

Il ne suffit donc pas que la crédibilité soit probable, au sens que les Probabilistes modernes attachent à ce mot. Une telle probabilité serait incapable de rassurer l'élection de la foi,

puisque de sa nature, elle peut être à tout moment en conflit avec une probabilité adverse et reconnue fausse ou douteuse[1]. Et c'est là le motif de la condamnation par Innocent XI de la vingt-unième proposition du Décret du 2 mars 1679 : L'assentiment de la foi est compatible avec une connaissance seulement probable de la révélation; bien plus, avec la crainte que Dieu n'ait pas révélé.

Nous concluons de ces remarques que l'opinion qui requiert des motifs apodictiques, ou toute autre opinion d'un intellectualisme exagéré, exigeant une démonstration en règle de la crédibilité, n'est pas admissible. Elle ne pourrait se justifier qu'en prenant à son compte les positions hermésiennes qui établissent une proportion directe entre l'absolu de l'assentiment de la foi et l'absolu des preuves de la crédibilité, et revendiquent pour le croyant la liberté de suspendre son assentiment jusqu'à ce qu'il ait mené à bien la démonstration scientifique de la crédibilité.

1. Cf. A. Gardeil, *La Certitude probable*, Paris, Gabalda, 1911, pp. 32-36; 42-45.

*
* *

Nous avons résolu par la négative la question de la nécessité pour la foi individuelle de preuves démonstratives en faveur de la crédibilité ; mais la même question peut se poser en regard de la foi collective de l'Église, et il convient, avant d'aller plus loin, de la considérer sous ce second aspect.

A prendre la chose en elle-même, la foi de l'Église n'étant rien de plus que la somme des *foi* individuelles, et dépendant par suite et uniquement de l'illumination divine, non des motifs de crédibilité, rien ne nous oblige à admettre que la preuve scientifique et évidente de l'attestation divine lui soit nécessaire. Cependant, dit Cajetan, il semble nécessaire, de cette nécessité qui relève de la suavité du gouvernement de la divine Sagesse, que quelques hommes aient reçu directement de Dieu la révélation des choses de la foi, qu'ils aient eu l'évidence de leur révélation divine, afin de devenir les docteurs attitrés des autres hommes. Il est dans la nature de l'homme de s'instruire auprès des hommes, et il est de la Providence de Dieu de gouverner les inférieurs par ceux qui leur sont supérieurs. S'il n'est pas nécessaire qu'une

époque déterminée ait cette évidence, il est nécessaire que l'Église l'ait ou l'ait eue : autrement, *ex parte sui*[1], l'Église ne serait pas certaine des choses de la foi, ne possédant parmi ses membres aucun témoin oculaire[2]. Si, au contraire, ceux qui n'ont pas vu peuvent s'appuyer sur ceux qui ont vu, les uns et les autres vivent en sécurité dans la foi, en règle avec les garanties que suppose ce mot de saint Jean : « Ce que nous avons vu, nous le témoignons et vous l'annonçons[3]. »

Les faits semblent appuyer cette manière de voir. Il était bien difficile au prophète que l'histoire sacrée nous présente recevant immédiatement la révélation, de ne pas percevoir évidemment, dans certains cas tout au moins, le fait de cette révélation[4]. La bienheureuse Vierge n'a-

1. Cette expression a pour corrélatif l'expression *ex parte Dei*. Évidemment Cajetan ne veut pas dire que l'Église serait sans connaissance certaine des choses de la foi, mais qu'elle devrait la connaissance certaine qu'elle en a, uniquement à l'inspiration et à l'illumination du Saint-Esprit. Cette garantie purement divine, si efficace qu'elle puisse être en regard de l'effet qu'elle est ordonnée à produire, n'a pas le mode humain qui convient à une société d'hommes.

2. Cf. *Contra Gentes*, l. III, c. XL, § *Adhuc qui credit.*

3. *In Summam theol.*, II^{a} II^{æ}, q. CLXXI, a. 5, § v. — Cf. *Salmanticenses*, *De Fide*, disp. III, dub. I, n. 32.

4. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. CLXXI, a. 3, ad 2^{um} ; q. CLXXIII, a. 4.

t-elle pas eu, dans la conception miraculeuse du Christ, un motif de crédibilité évident du message angélique[1]? Saint Paul et Moïse, à entendre saint Thomas, ont eu des preuves directes dans des ravissements intellectuels, « *et satis congruenter nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum ita Paulus fuit primus doctor Gentilium*[2] ». Enfin le cas typique d'un prophète qui ressuscite un mort en témoignage de sa parole devant des témoins oculaires, n'a-t-il pas été le cas des apôtres en présence des miracles du Christ et de leurs propres miracles? D'où cette constatation de saint Thomas que tous les moyens par lesquels la foi nous est parvenue sont au-dessus de tout soupçon, *suspicione carent,* car nous ne croyons aux Prophètes et aux Apôtres que d'après le témoignage que le Seigneur leur a donné de la vérité de sa doctrine par ses miracles, et à leurs successeurs qu'autant qu'ils nous redisent ce que les apôtres ont laissé dans leurs écrits[3].

Si donc nous concédons aux adversaires de l'intellectualisme que la démonstration de la crédibilité n'est pas nécessaire lorsqu'il s'agit de

1. *De Verit.*, q. XIV, a. 9, ad 7^um^.
2. *Summa theol.*, II^a^ II^æ^, q. CLXXXV, a. 3, ad 1^um^.
3. *De Verit.*, q. XIV, a. 10, ad 11^um^.

la foi individuelle, nous croyons devoir adhérer à la thèse contraire lorsqu'il s'agit de la foi collective de l'Église. Sans doute, cette thèse n'est pas absolument démontrée. Mais elle est normale : elle s'harmonise à la fois avec les procédés du gouvernement divin et avec les justes exigences d'une société humaine enseignante. C'est sous le bénéfice de cette observation que nous abordons le second aspect du problème.

II. — La démonstration spéculative rigoureuse du fait de l'attestation divine est-elle possible?

La possibilité de la démonstration du fait de l'attestation divine peut être récusée pour deux motifs :

1. On peut soutenir que le fait de l'attestation divine n'est pas démontrable, parce qu'il n'est autre que l'acte révélateur de Dieu, identique à l'essence divine, ou encore : motif surnaturel de l'acte de foi, *Veritas prima revelans*. Démontrer l'existence de la révélation ce serait donc démontrer, sous un de ses aspects, le mystère divin : ce serait enlever au fondement de la foi, à sa raison formelle, son caractère surnaturel. Ce serait faire de la foi une science ; à moins que l'on ne prétende, contre saint Thomas, qu'il

peut y avoir foi et science du même objet. Et donc les arguments apologétiques ne sauraient établir que la crédibilité du fait de la révélation, nullement le fait lui-même. Cette crédibilité suffit d'ailleurs à fonder la crédibilité des vérités révélées, la crédibilité du témoignage engendrant la crédibilité des énoncés qui sont l'objet du témoignage.

2. On peut prétendre aussi que les arguments apologétiques, par leur nature même, sont impuissants à développer une véritable valeur démonstrative. Ce ne sont pas des preuves *à priori,* car le fait de l'attestation divine ne se déduit rigoureusement d'aucunes vérités ou principes nécessaires ; ce ne sont pas des preuves *à posteriori,* car aucun fait donné n'a de relation absolument nécessaire avec l'attestation divine, ne la réclame comme sa cause propre. Si l'on recourt au témoignage, qui est le moyen ordinaire par lequel nous parvenons à la connaissance des faits, on abandonne le terrain de la démonstration rigoureuse et l'on se condamne d'avance à ne rencontrer au terme de ses démonstrations prétendues qu'une simple crédibilité ou probabilité humaine, seul résultat du témoignage humain le mieux établi.

Examinons successivement ces deux positions.

I

Le fait de l'attestation divine est-il de soi indémontrable?

De quelle attestation divine peut-il être ici question? De l'attestation divine en soi? — Nullement. Elle est de l'ordre des réalités substantiellement surnaturelles. — De la révélation active de la Vérité première, objet formel et motif de la foi surnaturelle? — Nullement. Elle n'est perçue que dans l'acte de foi surnaturelle, par une illumination divine, qui, d'ailleurs, si elle manifeste à l'esprit l'objet à croire, ne se manifeste pas elle-même dans sa nature intime. La Vérité première, objet formel de la foi, est au-dessus de toute connaissance naturelle de la créature. Ici-bas, nous ne la connaissons que par la foi[1].

Et il n'y a pas à distinguer ici entre la Vérité première révélante, règle de la foi, — *ut quo creditur,* — et en tant qu'objet de foi, — *ut quod creditur*[2]. Sous les deux aspects, si on la considère en elle-même, c'est-à-dire : en Dieu;

1. *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. V, a. 1.
2. *De Verit.*, q. XIV, a. 8, ad 2 et ad 9.

et non dans un de ses effets reçus dans la créature, la Vérité première est objet de foi et ne donne prise, au point de vue rationnel, qu'à la crédibilité.

C'est l'erreur de Bañez de s'être enfermé dans ce point de vue et d'avoir identifié le fait de l'attestation divine avec Dieu même, à telle enseigne que l'on ne pourrait connaître évidemment *l'existence* du témoignage divin sans voir Dieu : « *Existimo quod nulla est evidentia in attestante rerum supernaturalium nisi ipse Deus attestans videatur esse Deus*[1] ».

Selon saint Thomas, au contraire, la parole de Dieu n'est pas Dieu lui-même mais un effet de Dieu, dont la réalisation s'opère de deux manières :

« Il est une parole de Dieu extérieure, par laquelle Dieu nous parle au moyen des prédicateurs : et il en est une autre, intérieure, par laquelle Dieu nous parle au moyen d'une inspiration interne.

« On appelle celle-ci *parole* (*locutio*), par analogie avec la parole extérieure. Dans la parole extérieure nous révélons à l'auditeur non pas

1. *In Summam theol.*, II^{a} II^{æ}, q. V, a. 1, resp. ad 1^{m} arg. et ad 1^{um} pro sent. Caj.

la chose même que nous voulons lui notifier, mais un signe de cette chose, à savoir le son articulé qui la signifie. Semblablement, dans l'inspiration, Dieu ne montre pas son essence, mais un signe de son essence, une image spirituelle de sa sagesse[1] », « une irradiation de la divine sagesse[2] ».

Réfléchissons sur ces données que nous livre le Docteur angélique.

a) Et d'abord, l'attestation divine immédiate, telle qu'elle a lieu par exemple dans la prophétie, peut donner l'évidence que c'est bien Dieu qui parle, *Deus attestans,* sans que l'essence divine soit vue en elle-même.

La première partie de cette proposition est textuelle dans saint Thomas : « Le prophète a la plus grande certitude de ce qui lui est révélé par l'esprit de prophétie, et que cela lui est révélé par Dieu[3]. »

Commentant ce texte, Cajetan renchérit en-

1. *De Verit.*, q. XVIII, a. 3.

2. *Ibid.*, a. 2. Il n'est pas hors de propos de noter contre Bañez que saint Thomas professe explicitement que la connaissance par inspiration interne ne fait pas voir Dieu. *Summa theol.*, I^{a} P., q. XCIV, a. 1.

3. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. CLXXI, a. 5. Cf. q. CLXXIII, a. 4.

core : « Le prophète n'est pas moins certain, il ne voit pas moins que Dieu lui révèle ceci, que nous ne sommes certains des premiers principes et que nous ne les voyons[1]. »

Mais, toujours selon Cajetan, ce n'est pas dans la vue de Dieu lui-même, mais dans une lumière émanant de Dieu et inhérente à l'esprit du prophète que celui-ci puise sa certitude : *in lumine divino menti suæ infuso videt ea qua sibi revelantur.*

C'est dire que le prophète n'est en contact qu'avec *un effet* de Dieu.

Sans doute cet effet est immédiat, il est étroitement lié à sa cause : ce n'est pas une création quelconque, qui, une fois posée dans l'existence, se sépare de sa cause; c'est le rayon émanant du foyer. Mais cependant le rayon n'est pas le foyer. Quand je regarde le soleil, je ne vois pas à proprement parler le soleil : je vois son rayonnement, et ce rayonnement me cache le soleil tout en me révélant. Entre la vue d'un effet immédiat de Dieu et Dieu lui-même, il y a place pour un processus mental, remontant de l'effet à la cause. C'est une inférence *a simultaneo*, je le

1. *In Summam theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5, n. 2. Cajetan emprunte cette idée au *Contra Gentes*, l. III, c. CLIV, in principio.

veux bien : mais c'est quand même une inférence. Deux réalités distinctes sont en présence ; et celle que je vois, à proprement parler, celle qui me touche, c'est la lumière divine infuse : ce n'est pas Dieu.

Rien de plus courant d'ailleurs dans la doctrine de saint Thomas que cette doctrine de l'inférence directe, de la connaissance *a simultaneo* d'une cause par son effet immédiat. Pour ne citer qu'un exemple c'est le genre de connaissance de Dieu qu'il attribue à l'ange et au premier homme[1].

C'est ainsi que le prophète conclut que c'est bien Dieu qui lui parle. Il ne le voit pas, mais il subit son action et l'impression reçue est telle qu'il ne saurait douter de la divinité de sa cause. Le fait de la révélation divine n'est pas pour lui croyable mais évident.

Après cela, que le prophète soit le premier croyant non seulement des choses qui lui sont révélées, mais de sa révélation même, cela ne

1. « Dicit Augustinus in XI super Genesim ad litteram, c. 33, quod fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili Veritate illustrans mentes eorum, etsi non tantâ participatione divinae essentiæ, quantam capiunt angeli. Sic igitur per hujusmodi *intelligibiles effectus Dei* Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus. » *Summa theol.*, I P., q. XCIV, a. 1.

fait pas de difficulté. Une fois certain d'une certitude naturelle que Dieu lui parle, il est prêt pour admettre comme rationnellement croyables toutes les vérités qui lui seront révélées. Or la Vérité première révélante témoigne tout d'abord en faveur de son propre témoignage, elle assure que c'est bien elle qui parle au prophète. Sous ce témoignage, la révélation, cette fois en tant qu'acte divin, prend place parmi les choses révélées, *inter revelata quasi formale*[1], comme dit Cajetan. Le prophète doit donc adhérer par la foi à cette vérité : Dieu me parle.

Mais, que l'on y fasse bien attention. Lorsqu'il croit ainsi à la parole de Dieu, il croit à la parole de Dieu en tant qu'attestée par la Vérité première ; en tant donc qu'elle est un acte divin, identique avec l'essence divine. Il ne s'agit plus du fait de la révélation divine établi par voie d'inférence à partir du fait créé que constitue, dans le prophète, la réception de l'illumination prophétique. Sans doute dans la réalité et comme choses, *ut res*, les deux objets sont identiques : mais ils ne sont pas identiques comme objets de connaissance. La parole de Dieu comme objet de foi c'est le Dieu révélateur en lui-même ; la pa-

1. *In Summam theol.*, II^a II^{ae}, q. V, a. 1, n. 5 in fine.

role de Dieu comme fait évident, au contraire, ne nous dit du Dieu révélateur que ce que nous pouvons conclure à partir de son effet, l'illumination prophétique, à savoir qu'il est la cause de cette illumination. Il n'y a pas foi et science du même objet.

b) A plus forte raison, la démonstration de l'attestation divine non plus intérieure mais extériorisée dans des témoignages humains, se conciliera-t-elle avec l'indémontrabilité de l'objet de foi, avec le caractère surnaturel de la foi, avec la définition de la crédibilité. Cependant, si la preuve à l'appui est la même que la précédente elle acquiert ici quelque chose de plus tangible.

Lorsque, par un miracle ou toute autre preuve supposée rigoureuse, je démontre que Dieu a parlé dans ce prophète ou cet apôtre, sur quoi porte l'évidence ? sur ce fait créé qu'un homme manifestement autorisé à parler au nom de Dieu a dit telle chose. Je saisis ici la parole de Dieu non plus dans une émanation directe de la source, mais dans un fait contingent, banal, faisant partie du train habituel de la vie humaine. Un témoin autorisé, un ambassadeur n'est pas Dieu en lui-même, certes ! Si je prouve que leurs titres sont en règle, je n'ai pas pour cela découvert

l'essence divine. Dieu est dans cet homme sans doute, mais par un de ses effets, non en lui-même.

Et pourtant, par un raisonnement légitime, de ce que cet homme m'apparaît autorisé par le Dieu des miracles à parler en son nom, je conclus que Dieu parle en lui et par lui, et finalement que c'est Dieu qui affirme ce qu'il énonce. Si j'ai l'évidence de l'autorisation divine, j'ai l'évidence de l'attestation divine elle-même. Je dis : elle-même, et non pas : en elle-même, car je ne connais l'attestation divine que comme la cause du fait créé qu'est l'attestation divinement autorisée du prophète.

Ce fait de l'attestation divine extériorisée dans un homme a été nettement distingué par saint Thomas. Il l'a même désigné comme le terme d'une preuve apologétique certaine d'une certitude d'expérience : *Fidelis credit homini non in quantum homo sed in quantum Deus in eo loquitur quod ex certis experimentis colligere potest*[1]. Or quelles sont ces preuves quasi expérimentales? Ce sont des miracles : « *Sicut oportet quod notitia, quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per*

1. *In Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 2, ad 3.

gratiam sermonis; ita necesse est, quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat[1]. »

Ailleurs, dans le chapitre même du *Contra Gentes* où il décrit si vigoureusement l'évidence *in attestante* provenant de la lumière prophétique : « *ut de primis principiis*, ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet[2] », saint Thomas reconnaît l'évidence absolue de la divine origine de l'enseignement divin produite par la vue du miracle : « *Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædicantium sermonem*, quibus manifestè ostenderetur hujusmodi sermonem processisse à Deo, *dum prædicantes talia operaretur sanando infirmos et alias virtutes operando quae non posset facere nisi Deus*[3]. »

Cajetan, quoi qu'on ait dit, ne parle pas autrement. A côté de l'*evidentia in attestante* produite par la lumière prophétique, il n'oublie pas de mentionner l'*evidentia testimonii divini*, qui ressortit aux miracles : « Stant enim hæc duo simul : quod intellectus sit certus *ex evidentia signorum* vel

1. *Contra Gentes*, l. III, c. CLIV. Cf. R. P. HUGUENY, *L'Évidence de crédibilité. Rev. thomiste*, mai 1909, p. 277.

2. *Summa theol.*, q. CLXXVIII, a. 1. De Gratia miraculorum.

3. *Ibidem*, c'est-à-dire *C. Gentes, loc. cit.* Le P. Hugueny n'a pas remarqué ce texte qui contredit ses hypothèses sur la pensée de saint Thomas et de Cajetan.

Dei testantis quod Trinitas attestata sit vera Trinitas personarum et simul credatur[1]. » Et ailleurs : « Tam angeli, quam Apostoli, vel *quicumque evidenter cognoverunt Deum* esse revelatorem eorum quæ sunt fidei et non posse mentiri, non propterea sine fide fuerunt[2]. »

Et d'ailleurs, comme le dit Jean de Saint-Thomas interprétant l'opinion de Cajetan, peu importe que l'évidence soit le résultat d'un miracle ou d'une claire révélation : « *Est autem materiale et valdè per accidens quod convincatur intellectus ab illo signo vel ex clara Dei revelatione*[3]. »

1. *In Summam theol.*, II^{a} II^{æ}, q. I, a. 4, n. III, § 2. Cependant le R. P. Hugueny écrit : « Cajetan... était trop bon philosophe pour imaginer que les prophètes et les apôtres eussent acquis cette évidence par la voie scientifique de la démonstration. *Il ne demande pas cette certitude supérieure à la preuve des miracles* que les apôtres auraient vus de leurs propres yeux, puisqu'il dit assez explicitement que les témoins de la résurrection de Lazare n'ont eu de ce chef que l'ordinaire évidence de crédibilité et *non point l'évidence absolue de la divine origine de l'enseignement du Maître.* » *L'Evidence de crédibilité*, *Revue Thom.*, mai 1909, p. 277. Notons que Cajetan ne dit pas que les témoins de la résurrection de Lazare n'ont pas eu l'évidence absolue *de la divine origine* etc., mais ceci : non habebant certitudinem evidentiæ quod *Jesus erat Filius Dei*. Cf. *Ibid.*, § 1. Ce qui signifie tout simplement qu'ils avaient de ce *mystère* une certitude de *crédibilité*, par opposition à la certitude d'évidence *scientifique*, comme l'établit d'ailleurs tout le contexte.

2. *Ibid.*, q. V, a. 1, n. 5.

3. *Cursus theol.*, tr. *De fide*, q. I, disp. II, a. 2, n. 6. — Le R.

Nous concluons de cette discussion que le fait de l'attestation divine est parfaitement démontrable, étant distinct de l'acte intime par lequel Dieu révèle et motive notre foi.

D'ailleurs, la conclusion même des adversaires de la possibilité de la démonstration rigoureuse suppose cette distinction. S'ils nient la démonstrabilité de la révélation, parce que réalité divine, c'est pour affirmer sa crédibilité, c'est-à-dire son aptitude à être crue de foi divine. Or, la crédibilité est essentiellement du vrai relatif à un témoignage, *verum ex testimonio*. L'aptitude à être cru de foi *divine* de cet énoncé : *c'est Dieu qui révèle,* ne peut résulter que d'un témoignage

P. Hugueny dit : « Jean de Saint-Thomas incline visiblement à nier la compossibilité de la foi avec l'évidence du fait de la révélation », *loc. cit.*, p. 278. Le fin critique n'aurait-il pas pris pour l'opinion de Jean de Saint-Thomas, une passe de la discussion *dialectique*, POUR ET CONTRE, que cet auteur institue entre Bañez et Cajetan? Il est de l'essence de ces exposés de ne pas prendre parti tout en donnant le plus de relief possible à chacune des opinions en présence. Jean de Saint-Thomas n'incline visiblement pour aucune des deux alternatives, puisque après avoir déclaré en commençant qu'il ferait pure œuvre de rapporteur, il expose successivement les deux thèses et donne successivement avec impartialité les solutions que l'on peut opposer à la première au nom de la seconde, et à la seconde au nom de la première. J'ai le regret de dire que les textes des *Salmanticenses* et de Billuart cités par le R. P. Hugueny n'ont pas été mieux compris que ceux de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas.

divin. Dès lors, ou bien nous tournons dans un cercle vicieux, ou bien il faut admettre que le fait du témoignage divin duquel résulte la crédibilité naturelle du fait de l'attestation divine, n'est pas une réalité divine, mais un fait accessible à la raison, « *quod certis experimentis colligere potest* ». La raison dispose-t-elle effectivement, pour mettre en évidence ce fait, de preuves rigoureuses? C'est une autre question. En attendant, cette démonstration rigoureuse n'est pas impossible du côté de son objet, puisque le fait, de l'ordre des choses créées, qu'il s'agit de mettre en évidence, n'est pas la réalité divine de la révélation, mais un effet de Dieu, « sa parole intérieure ou extérieure », comme dit saint Thomas.

De ce que la révélation divine *en elle-même* n'est accessible à la raison que sous l'aspect de crédibilité, ce que je concède, on ne peut donc conclure que le fait créé de l'attestation divine est exclusivement croyable de foi divine, et encore moins qu'il ne saurait être croyable que dans le sens commun du mot, c'est-à-dire accessible seulement à des arguments sans rigueur nécessitante, capables d'engendrer une simple foi humaine. Cette double confusion de l'attestation divine comme réalité divine et comme réa-

lité créée (ou démontrable en partant d'une réalité créée), — de la crédibilité entendue dans le sens d'aptitude d'une assertion à être crue de foi divine et dans le sens de propriété des assertions s'imposant à la foi humaine (*opinio vehemens*) — vicie d'un bout à l'autre l'argumentation de ceux qui prétendent que la preuve rigoureuse du fait de la révélation est impossible.

II

Le fait de la révélation divine est-il indémontrable par suite de l'impuissance des arguments apologétiques?

Nous ne nous perdrons pas en dissertations inutiles sur des possibilités abstraites. *Ab actû ad posse valet consecutio,* dit l'École. Pour que la possibilité de la preuve évidente soit établie, il suffit qu'une seule des preuves apportées en faveur du fait de l'attestation divine prouve ce fait effectivement et avec évidence.

Toujours, la théologie a reconnu qu'un très grand nombre des motifs de crédibilité n'ont qu'une valeur relative, suffisante pour mettre le commun des esprits dans l'état de certitude spéculativo-pratique qui légitime prudentielle-

ment la foi, incapable de causer l'assentiment scientifique, ou d'offenser en quoi que ce soit le caractère spécifique du vrai de crédibilité. Toujours, cependant, elle a réservé et mis à part, comme étant doués d'une efficacité plus grande en soi, les miracles et les prophéties. « Dieu a voulu joindre aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des preuves extérieures de sa révélation, dit le Concile du Vatican, à savoir les effets divins, principalement des miracles et des prophéties, qui, en montrant clairement l'intervention de la toute-puissance et de la sagesse infinie de Dieu, sont des marques de la divine révélation très certaines et adaptées aux exigences de tous les esprits[1]. » C'est donc sur l'un de ces motifs principaux que nous devons faire porter l'épreuve de la possibilité d'une démonstration évidente du fait divin de l'attestation. Pour fixer les idées, nous choisirons le miracle, cette démonstration de la foi, comme l'appelle saint Thomas[2].

Pour ne pas nous embarrasser de difficultés

1. *Conc. Vat.*, Const. *de Fide*, c. III. — DENZINGER, *Enchir.* n° 1790 (1639).

2. Il s'agit ici, d'après le contexte, d'une démonstration analogue aux démonstrations qui font l'évidence scientifique : « Miracula quæ sunt demonstrationes fidei : est enim omnis scientia clara per demonstrationes. » In Epist. II ad Thess, c. III, lect. I, § 1.

extrinsèques à la question, nous supposerons, avec le Concile du Vatican, la possibilité de la constatation du fait miraculeux par des témoins oculaires[1]; nous supposerons de plus que l'énonciation, par laquelle « le thaumaturge » fait appel à la véridicité de Dieu pour confirmer ses assertions, est conçue en termes tels, que l'on ne saurait douter de son sens littéral. Il s'agit en effet de la force probante du miracle, et non pas de tel miracle, par exemple d'un miracle ancien et qui ne peut être connu qu'historiquement. Il s'agit de la force probante du miracle, en regard d'une attestation divine certainement mise en cause et non pas d'une manière douteuse ou hypothétique.

C'est le cas de ce miracle typique dont saint Thomas affirme la force convaincante dans ce passage célèbre :

« La volonté, dit-il, peut de deux manières porter l'intelligence à donner son assentiment :

1. Quand nous disons que cette difficulté est extrinsèque, nous voulons dire qu'elle est extrinsèque à la question de principes que nous soulevons ici, à savoir celle de la vertu *proprement démonstrative* du miracle à l'endroit du fait de l'intervention du témoignage divin. Nous ne commettons pas cette énormité de faire de la constatation du miracle quelque chose d'extrinsèque à la démonstration par le miracle de la vérité de la religion. Notre question est celle-ci : y a-t-il, en ce cas où le miracle est patent, *démonstration?*

d'abord, par l'effet d'une tendance de la volonté au bien : et dans ce cas, l'acte de foi est vertueux; en second lieu, par l'effet d'une conviction purement intellectuelle : l'intelligence juge en ce dernier cas que l'on doit croire ce qui est affirmé, bien que ce ne soit pas l'évidence de la chose affirmée qui convainque. Si, par exemple, un prophète prédisait au nom du Seigneur un événement futur, et faisait la preuve de ce qu'il avance en ressuscitant un mort, ce signe convaincrait l'intelligence du témoin, en sorte qu'il connaîtrait que ce que prédit le prophète est manifestement dit par le Dieu qui ne ment point; encore que l'événement futur qui est prédit ne fût pas évident en lui-même : la raison d'être de la foi ne serait donc pas supprimée[1]. »

Voilà bien le miracle, dégagé de toutes ses circonstances accidentelles. La solution de saint Thomas est nette : *ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo qui non mentitur*. Il s'agit bien d'une conviction purement intellectuelle, et le saint Docteur a du reste mis sa pensée hors de toute contestation par les expressions du contexte qui

1. *Summa theol.*, IIª IIæ, q. V, a. 2.

l'illustrent. Les démons qui sont, à l'entendre, des témoins oculaires de premier ordre « *vident multa indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ esse à Deo quamvis res ipsas quas Ecclesia docet non videant* ». C'est donc une perception équivalente à une vision claire. « *Dæmonum fides est quodammodo coacta ex evidentiâ signorum* ». « *Dæmones... coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus*[1]. » Ces violences faites à l'intelligence naturelle des démons par l'évidence de la preuve qui ressortit au miracle, se rapportent à la foi purement intellectuelle, c'est l'explication du : *convinceretur intellectus videntis*.

Cette solution est-elle juste ? On peut en douter, et voici pourquoi : les miracles, la résurrection d'un mort par exemple, sont en rapport immédiat et nécessaire avec la toute-puissance de Dieu, comme le dit le Concile du Vatican : « *miracula et prophetias quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent* ». Mais, à les prendre en eux-mêmes, quel rapport peuvent-ils bien avoir avec la vérité de la révélation? S'ils prouvent quelque

1. *Summa theol.*, IIª IIæ, q. V, a. 2, ad 1 et 2.

chose, ce sont aussi bien des indices de la sainteté du personnage qui les accomplit[1]; et, de fait, on voit saint Thomas les considérer de cette manière dans plusieurs passages de son traité de la vie du Christ. Mais peut-être ne prouvent-ils rien. Ce sont des faits physiques, voilà tout. A quoi bon embarrasser d'une physique la genèse de la conviction religieuse? Quel rapport peut-il y avoir entre des phénomènes de cette sorte et l'adhésion toute morale de la foi?

On a répondu que la jonction s'établit entre le miracle et la vérité de la doctrine par l'intermédiaire du thaumaturge. Un prophète a dit : Je parle au nom de Dieu, et, en témoignage de cette garantie divine de ma parole, je vais ressusciter ce mort. Le miracle s'est accompli. Est-il possible désormais que cet homme ne parle pas aux nom et place de Dieu? Dieu est libre vis-à-vis des manifestations particulières de sa toute-puissance; il connaît l'énoncé du prophète, il sait que le miracle sera considéré comme un signe de son intervention : s'Il intervient à point nommé, sur la sommation d'un faux prophète, il devient le complice, le témoin même du mensonge, ce qui est métaphysique-

1. *Summa theol.*, III P., q. XLIII, a. 1.

ment impossible. Il n'est besoin que d'une intelligence spéculative, allant jusqu'au bout d'elle-même pour être convaincu. *Convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo qui non mentitur.*

Il reste cependant une obscurité. La jonction entre le miracle et la vérité de l'énonciation s'est établie, disions-nous, par l'intermédiaire de la parole du prophète. Mais la parole du prophète, comme toute parole humaine, n'est capable de produire dans l'esprit qu'une certitude morale. Faudra-t-il admettre que dans la preuve par le miracle, c'est-à-dire par le motif de crédibilité le plus officiel, il demeure une part de contingence due à la faillibilité de l'un des chaînons de la démonstration ; que la conviction des témoins eux-mêmes est, dans une certaine mesure, affaire de foi? Il semble que les expressions de saint Thomas — *cognosceret manifestè* — demandent davantage, et que cette exigence, loin d'être contredite, est confirmée tout au contraire par un examen plus attentif du caractère expérimental et métaphysique de la preuve par le miracle. En effet, la déclaration du prophète et tout ce qu'elle renferme : énoncé à croire ; affirmation tendant à mettre cet énoncé sous la garantie de l'attestation divine ; présen-

tation du miracle comme motif à l'appui de cette affirmation, tout cela, dis-je, constitue un fait physique, objet, comme tel, de constatation brute. De même, c'est un fait physique que l'apparition *ad nutum* du miracle. Or, ce deuxième fait physique est en relation nécessaire avec une intervention spéciale de Dieu, en sorte que l'on peut considérer cette intervention *hic et nunc* comme physiquement évidente. De ces deux faits physiques rapprochés l'un de l'autre : d'une part l'affirmation d'un prophète attestant qu'il parle au nom de Dieu et que Dieu va intervenir pour l'appuyer, d'autre part l'intervention divine survenant, on conclut nécessairement que l'énonciation du prophète est vraie. Si l'enseignement du Christ touchant sa divinité n'était pas vrai, il ne serait pas confirmé par des miracles, dit saint Thomas avec une précision admirable[1]. En effet, s'il en était ainsi, Dieu témoignerait en faveur d'une fausseté et d'un mensonge, ce qui est métaphysiquement impossible. Cette explication exclut tout élément moral : le témoignage y est pris lui-même comme un fait physique ; elle rapproche deux faits physiquement existants et conclut, en vertu d'un principe

1. *Summa theol.*, III P., q. XLIII, a. 4, 3°. — Cf. *Quodl.* II, a. 6, ad 4. *In* II *ad Thessal.*, c. II, lect 2.

métaphysique, à savoir l'impossibilité qu'il y a pour Dieu à mentir, que si le miracle a eu lieu, l'énonciation est vérifiée. La non-vérification de l'énonciation du prophète est inconciliable, *incompossibilis,* avec l'existence objective et de fait du miracle. Ce sont deux positions physiques contraires et qui s'excluent.

Saint Thomas tient pour cette conception de la force probante : « Personne, dit-il, ne fait de véritables miracles contre la foi ; car Dieu n'est pas le témoin de la fausseté. Quelqu'un, donc, qui prêcherait une fausse doctrine, ne pourrait faire de miracles [1]. » C'est sur elle qu'il fonde sa « démonstration de la divinité » du Christ. « Il ne peut arriver, dit-il, qu'un homme qui annoncerait une fausse doctrine fasse de véritables miracles, qui ne peuvent être que l'effet de la puissance divine : car, ainsi, Dieu serait le témoin de la fausseté, ce qui est impossible. Puis, donc, que le Christ se disait Fils de Dieu et l'égal de Dieu, cette doctrine est prouvée par les miracles qu'il faisait ; et, dès lors, les miracles qu'il faisait établissent sa divinité [2]. » Et c'est sans

1. *Super* II *ad Thessal.,* c. II, lect. 2, circa finem.
2. *Quodlibet* II, a. 6, ad 4[um] ; III P., q. XLIII, a. 4, c. : Doctrina quâ se Deum dicebat, nisi vera esset, non confirmare-

doute à cause du caractère immédiat de cette conclusion que le saint Docteur met sur le même rang la force probante du miracle à l'égard de la puissance divine et de la divine vérité : « Le miracle, dit-il, est une indication divine de la puissance et de la vérité divines[1]. » C'est une signature, c'est le sceau même de Dieu[2].

D'ailleurs, cette conception de la force probante du miracle s'autorise de plus haut que saint Thomas. N'est-elle pas impliquée dans ces paroles de Notre-Seigneur rapportées par saint Marc : Il n'est personne qui faisant un miracle en mon nom, puisse, aussitôt après, mal parler de moi[3]? On voudrait trouver une formule de la

tur miraculis divina virtute factis. Et ideo dicitur, Marci I : Quænam doctrina hæc nova, quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?

1. *QQ. disp. de Pot.*, q. VI, a. 5.

2. « Ut, dum aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur esse à Deo : sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur. » *Summa theol.*, III P., q. XLIII, a. 1.

« Si rex mitteret litteras cum sigillo suo sigillatas, nullus auderet dicere quod illæ litteræ non processissent de regis voluntate. Constat autem quod omnia quæ sancti crediderunt et tradiderunt nobis de fide Christi, signata sunt sigillo Dei : quod sigillum ostendunt illa opera quæ nulla pura creatura facere potest : et hæc sunt miracula, quibus Christus confirmavit dicta apostolorum et sanctorum. » *Opusc. de exposit. symboli*, éd. Parme, t. XVI, col. 136.

3. Marc, IX, 38.

relation immédiate qui unit le miracle et la doctrine que l'on ne s'exprimerait pas en termes plus énergiques [1].

Nous devons donc conclure cette discussion en proclamant la possibilité d'une démonstration rigoureuse du fait de l'attestation divine. C'est à la lettre qu'il faut prendre ces paroles du Concile du Vatican : *cum recta ratio fidei fundamenta demonstret* [2].

III. — La démonstration de la crédibilité implique-t-elle contradiction ?

Nous avons déjà noté, au début de cette discussion, que l'objet direct de toute démonstration de la crédibilité était, non pas la crédibilité elle-même, mais le fait antérieur de l'attestation par Dieu de l'assertion réputée croyable.

1. On voit par ce texte et par d'autres qu'il serait facile de citer (cf. *Dictionnaire de Théologie cath.*, mot *Crédibilité*, § La crédibilité dans l'Ecriture Sainte), que ce n'est pas la Théologie scolastique qui fait « dépendre d'une physique l'établissement de la vérité religieuse ». Les responsabilités sont ailleurs, plus haut : elles remontent jusqu'à l'Évangile. Et cela suffit pour justifier les théologiens des reproches à eux adressés.

2. Const. *Dei Filius*, c. IV. Denzinger, *Enchir.*, n° 1799 (1646). Ces paroles donnent la véritable interprétation de celles de Pie IX, dans son encyclique du 9 nov. 1846 dont elles sont manifestement la glose : *cum recta ratio fidei veritatem demonstret*. Denzing., n° 1635 (1496). Il s'agit de la vérité extrinsèque.

Il s'agit donc de savoir si une preuve apodictique de cette attestation contredit la notion même de la crédibilité.

Or la notion de crédibilité tient tout entière dans ces deux points : aptitude de l'assertion à être admise par l'esprit sur le témoignage de Dieu ; inaptitude de l'assertion rendue croyable à nécessiter l'adhésion intellectuelle comme le ferait un objet scientifique. L'évidence scientifique du fait de la révélation annihile-t-elle ces deux propriétés ?

Dans le passage de la *Somme* que nous avons pris comme fil conducteur, après avoir mis la résurrection avérée d'un mort dans le rapport étroit de preuve à thèse avec l'annonce par le thaumaturge d'un événement à venir, saint Thomas dirime ainsi la question soulevée : dans ce cas, dit-il, l'intelligence du témoin, convaincue par ce miracle, connaîtrait manifestement que ce que dit le prophète est dit par le Dieu qui ne ment pas, encore que l'événement futur qui est prédit ne soit pas évident par lui-même : la foi garderait donc sa raison d'être.

Examinons les deux assertions que nous venons d'entendre : elles contiennent la réponse intégrale aux deux postulats de la notion de crédibilité.

Cognosceret manifestè hoc dici à Deo qui non mentitur : voilà dénoncée l'aptitude d'une assertion à être admise sur la parole de Dieu, premier élément de cette notion. Est croyable en effet, évidemment croyable, toute assertion reconnue clairement comme l'assertion d'un témoin qui ne saurait mentir.

Quamvis illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset : voilà affirmée l'inaptitude de l'assertion rendue croyable à nécessiter l'adhésion de l'esprit. Est incapable, en effet, de nécessiter l'adhésion directe de la connaissance, dont l'objet est la réalité même des choses, toute proposition d'un objet qui ne fait pas voir à découvert sa réalité. Or, telle est la proposition du témoignage.

Si ces deux énonciations sont vérifiées, la crédibilité n'est pas dénaturée par la preuve scientifique de son antécédent : le fait du témoignage divin ; et, d'autre part, la foi divine, avec ses deux propriétés : obscurité de son objet, liberté de son acte, demeure intacte.

Essayons donc de les vérifier.

Première proposition : *Cognosceret manifestè hoc dici a Deo qui non mentitur.* — Hoc dici a Deo, c'est tout l'aboutissant du miracle le plus fort,

le mieux établi : la résurrection *ad nutum* d'un mort, joint à l'affirmation par le prophète thaumaturge d'une assertion faite au nom de Dieu, le tout enregistré oculairement et auriculairement par des témoins. En effet, le miracle par lui-même n'a aucun rapport avec la vérité intérieure d'une énonciation. Ce n'est que par une sorte de détour du raisonnement qu'il est mis en relation avec elle. Si Dieu, disons-nous, fait un miracle aussitôt après une affirmation comme celle que nous attribuons au prophète, Dieu témoigne en faveur d'une fausseté. Cela est impossible. Donc ce n'est pas en faveur d'une fausseté que Dieu témoigne. Donc c'est en faveur d'une vérité. Donc l'énonciation proférée par le prophète est une énonciation véritable, parce que garantie par le témoignage véridique de Dieu. Donc elle est croyable de foi divine.

Tant que la vérité qui ressort du témoignage ne sera que la vérité qui ressort du témoignage, on ne pourra rien tirer de plus de la preuve en question. C'est le dernier mot de sa force démonstrative. Or ce dernier mot, c'est : crédibilité.

Mais, dira-t-on, si j'ai l'évidence du fait du témoignage divin, je *sais* évidemment que l'asser-

tion divine *est* vérité. Ce n'est plus de la crédibilité, c'est de la science.

Il y a une part de vrai dans ce raisonnement L'objet d'un témoignage reconnu véridique et bien informé ne peut être faux ; il est, en un sens que nous éclaircirons tout à l'heure, nécessairement vrai. Je puis affirmer sans crainte qu'un tel objet est vérité. Il n'en reste pas moins objet de témoignage. Or, de sa nature, le témoignage n'est pas apte à me faire *savoir* une chose, parce qu'il ne me fait pas connaître cette chose dans et par son intérieur ; dans et par ce qui lui est propre et le distingue des autres choses : ce qui s'appelle connaître scientifiquement. Son existence même, je ne la connais que grâce à un moyen de preuve banal, qui pourrait tout aussi bien servir à prouver l'existence d'autre chose, je n'en ai pas une connaissance scientifique, c'est-à-dire en relation avec l'ensemble systématisé des êtres. Le fait que je tiens du témoignage est comme un intrus dans ma conscience scientifique : il s'est introduit du dehors, par une voie étrangère aux voies scientifiques. C'est une sorte de bolide mental, dont je suis bien obligé de constater l'existence, mais sans pouvoir expliquer cette existence. Le témoignage véridique ne me garantit qu'une chose : il est.

Pourquoi est-il, je n'en sais rien. Pourquoi suis-je tenu à admettre qu'il est ? A cause du témoignage véridique. Admettre en raison d'un témoignage véridique, n'est-ce pas croire ? La vérité de l'assertion garantie ne dépasse donc pas les limites de la crédibilité.

On insiste, et l'on dit : Le cas du témoignage divin est un cas unique. Pensez que le Dieu dont vous admettez l'intervention comme évidente est le Dieu métaphysiquement véritable. La véridicité divine pèse de tout son absolu sur l'objet que Dieu révèle. Est-il possible, je dis possible, remarquez-le bien, que la révélation divine ait pour objet quelque chose qui n'existerait pas dans la réalité, et comme il est dans la réalité? Non, très certainement. Si donc je connais avec évidence la révélation, je connais du même coup, avec évidence, l'objet révélé comme révélé et comme il est dans la réalité. Ce n'est plus du croyable, c'est du visible.

Malgré le tissu serré de cette argumentation, il n'est pas difficile d'en découvrir le vice. Il est faux que l'objet révélé par Dieu, en tant que révélé par Dieu, exprime l'existence de la chose révélée, telle qu'elle est en soi et de par ses principes essentiels. Lorsque je vois la couleur d'un

objet, et sa couleur seule, comme il arrive parfois dans un demi-jour, il m'est impossible de dire ce qu'est cet objet : est-ce un mur, est-ce une draperie, je ne le saurais dire ; car je n'ai d'autre moyen de le reconnaître que sa couleur, laquelle est commune à plusieurs objets. Je sais qu'il existe un objet coloré et de telle couleur, c'est tout. De même, par la révélation je ne sais rien de plus que l'existence d'un objet révélé. La raison formelle sous laquelle je le vois lui reste attachée ; je ne saurais en abstraire sans qu'aussitôt il soit pour moi comme s'il n'était pas. Son existence elle-même tombe sous l'acte révélateur. Et la véridicité absolue du témoin ne saurait rien y changer.

Il en est de l'événement futur révélé par Dieu, comme de l'événement futur connu par Dieu. Si Dieu a su ce futur, dit-on, ce futur sera, car la science de Dieu est infaillible. L'antécédent est absolument nécessaire ; donc le conséquent l'est aussi ; donc ce futur ne saurait être contingent.

La réponse est facile. Oui, ce futur en tant qu'objet de la science divine et la terminant n'est pas contingent, tout comme une chose matérielle, en tant qu'objet d'une connaissance intellectuelle et la terminant, n'est pas une chose ma-

térielle. Mais on ne saurait conclure de ces antécédents, ni que la chose, immatérielle dans la pensée qu'on en a, est immatérielle en soi, ni que le futur, nécessaire en tant qu'objet de la science divine, est nécessaire en soi. Car de l'état d'un objet dans la connaissance, dans un acte de l'âme, dit saint Thomas [1], on ne saurait conclure à des propriétés de ce même objet qui ne relèvent pas de cet état.

Ainsi en est-il de la révélation et de l'objet révélé comme tel. Si un futur est évidemment révélé par Dieu, dit-on, il sera nécessairement. Donc, son existence n'est plus une simple affaire de crédibilité, c'est un objet de connaissance scientifique. — Eh, non! Il est très vrai qu'en tant qu'objet de révélation divine et la terminant, il est doué d'une existence nécessaire : mais comme est nécessaire le futur contingent considéré dans la science divine ; comme est immatérielle la pensée d'une chose matérielle. Cette qualité de nécessité ne lui convient qu'en vertu de sa relation à une révélation infaillible, et l'on ne saurait supprimer cette relation, pour considérer l'objet en soi, sans faire s'évanouir, du même

1. *Summa theol.*, Ia P., q. XIV, a. 13, ad 2. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. *De fide*, disp. III, dub. 1°, § IV, n. 27.

coup, la nécessité. Or, la nécessité d'existence qui convient à un être en vertu d'un témoignage véridique est objet de foi et non de science. Et partant, la nécessité qui s'attache à l'existence d'un futur en vertu d'une révélation prophétique ne fait pas de ce futur un objet de science, mais un objet apte à provoquer l'assentiment de la foi divine, un objet croyable.

Ces principes sont applicables aux vérités de foi ordinaires, car l'obscurité essentielle à tout futur contingent a son analogue dans l'obscurité qu'ont les vérités révélées pour l'intelligence humaine; et c'est pourquoi saint Thomas, dans l'exemple que nous interprétons, a pu substituer la prédiction d'un événement futur à la prédication des mystères de la foi. Futur contingent et mystères échappent également aux prises de l'intelligence humaine, et peuvent également être prouvés apodictiquement par l'attestation divine confirmée par des miracles, tout en demeurant obscurs et insaisissables dans ce qui les constitue en eux-mêmes, dans leur être propre et leur essence.

C'est ce second aspect, de la vérité prouvée par le miracle qu'il nous faut maintenant explorer plus à fond.

Deuxième proposition : *Licet illud futurum*

quod prædicitur in se evidens non esset. — J'assiste au cours d'un professeur illustre. Sa célébrité me garantit, à moi profane, la compétence, le sérieux, la vérité de son enseignement. Admettons que je n'aie aucun doute à ce sujet, qu'il soit évident pour moi que ce qu'il dit est vrai. Cependant, bien que je saisisse la teneur de ses thèses et de ses conclusions, je ne comprends pas la portée de ses démonstrations. Quelle valeur ont ces thèses et ces conclusions pour mon esprit ? Elles n'ont pas, par elles-mêmes, la vertu de me convaincre ; elles n'ont pas l'aptitude à susciter en moi l'adhésion intellectuelle que provoqueraient une thèse ou une conclusion dont j'aurais compris la démonstration. C'est en vain que je ferai appel aux excellentes raisons que j'ai de donner mon assentiment à ces assertions. Que puis-je gagner, au point de vue de la vision scientifique de l'objet présenté, à accumuler les titres à l'appui de l'autorité d'un enseignement forcément obscur? Je suis en présence d'une photosphère éblouissante, mais sa splendeur ne me cache que mieux la vue du noyau central qu'elle me révèle pourtant.

Telle est l'attitude de l'esprit humain en présence de la révélation divine. Les choses que Dieu nous révèle ont leur justification dans une

science qui nous dépasse. Nécessairement, l'enseignement divin reste pour nous obscur. Renforcer les motifs d'adhésion à la parole de Dieu, c'est renforcer les droits de l'obscur et du mystère à être accepté par notre esprit : ce n'est pas l'éclaircir et le rendre compréhensible. La science la plus lucide reste sans regard en face de l'objet de la foi [1].

Et, il n'y a pas à dire : la véridicité de Dieu est absolue ; l'obscurité de ses assertions est aussi absolue pour moi que sa véridicité ; leur inaptitude *intrinsèque* à m'émouvoir est totale.

Ainsi se trouve justifiée la seconde proposition de saint Thomas : *quamvis illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset*. L'application aux mystères révélés va de soi. Les futurs libres, je l'ai dit, ont ceci de commun avec les mystères que n'étant déterminés, ni en soi, ni dans la détermination d'aucune cause créée, ils ne peuvent être connus que de Dieu.

Nous avons vérifié les deux propositions de saint Thomas. Ce qui en résulte, c'est la simple

1. Dæmones ex evidentiâ signorum « convincuntur verum esse quod fideles credunt, quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur habere ». *De Verit.*, q. XIV, a. 9, ad 4^um^. Cf. Cajetan, *In Summam theol.*, II^a^ II^æ^, q. V, a. 1.

crédibilité de l'objet révélé, même sous le témoignage métaphysiquement véridique de Dieu.

La crédibilité des vérités révélées est, sans doute, une crédibilité supérieure. Elle force l'assentiment naturel des démons, dit saint Thomas. A plus forte raison, le saint Docteur estimerait-il qu'elle peut nécessiter le nôtre. Mais cet assentiment contraint demeure un assentiment de foi naturelle ; ce n'est pas un assentiment scientifique découvrant l'objet dans son entier. Il reste dans cet objet tout un côté, le plus important, à explorer.

Certain par une preuve extérieure que telle formule de la foi est vraie, j'ai encore à adhérer à cet objet dans tout ce qu'il est intérieurement. Qu'est-il intérieurement ? Je ne le sais pas : mais Dieu le sait. Il me reste donc à me tourner, avec respect et obéissance intellectuelle, vers ce Dieu qui sait ce que j'ignore, à adorer ce que j'ignore, parce que Dieu le sait et le révèle. Les démons n'éprouvent pas ce mouvement du cœur, inspiré par un amour docile à l'autorité divine. Le fidèle, au contraire, fût-il pécheur, éprouve cette adhésion intégrale et libre qui l'incline à croire de foi divine, sous l'influence de l'amour du devoir et de la perfection morale [1]. Saint Thomas

1. *Summa theol.*, II[a] II[æ], q. V, a. 2.

conclut donc justement, des deux propositions que nous avons établies, que la raison d'être de la foi n'est pas entamée.

*
* *

Nous sommes rendus au terme de notre triple exposé [1]. Nous concluons. La démonstration scientifique de la crédibilité n'est pas nécessaire à la foi individuelle : elle est cependant bien dans les lignes du gouvernement divin; elle est moralement nécessaire à la foi de cette société d'hommes qu'est l'Église. — Elle est possible; car son objet, étant un fait créé, et non la réalité divine elle-même, n'échappe pas aux prises de la raison; elle existe, au moins dans le cas qui a été pris comme exemple : il en est d'autres. — Elle n'altère pas la nature de la crédibilité objective : celle-ci reste l'aptitude, fondée en raison, d'un objet à mouvoir une intelligence, non par la vertu intrinsèque de son évidence propre, mais par la vertu de l'évidence d'un témoignage.

1. Cf. p. 79.

CHAPITRE SECOND

LA CRÉDIBILITÉ ET SES SUPPLÉANCES[1] SUBJECTIVES.

Au problème qui s'impose au Théologien du fait des exigences intellectuelles rigoureuses de certains esprits succède maintenant le problème qui naît du défaut d'exigences intellectuelles d'autres esprits. La vérité de foi, comme la prédication de saint Paul, est débitrice non seulement de la sagesse des Grecs, mais aussi de l'ignorance des Barbares : *Græcis ac Barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum*[2].

Or, il y a plusieurs sortes d'ignorances. Il y a l'ignorance absolue, celle des gens simples et rustiques, que leur hérédité, leur éducation, leur genre de vie, tiennent à jamais éloignés, non seulement des spéculations scientifiques,

1. J'emprunte ce terme : *suppléances*, au vocabulaire du P. Franzelin, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 1623, a, b.
2. *Ad Rom.*, I, 14.

mais même des préoccupations de l'esprit. Il y a l'ignorance raffinée des gens du monde qui, sans systématiser leur scepticisme à l'endroit des preuves et démonstrations scientifiques de tout ordre, y compris de l'Apologétique, ne laissent pas de le ressentir vivement; voient partout des points d'interrogation, et s'endorment, d'un sommeil plus ou moins franc, sur l'oreiller d'un doute plus ou moins avoué. Il y a, enfin, l'ignorance savante, l'ignorance légitimée par la théorie, réduite en système, devenue philosophie, et philosophie négatrice de la valeur absolue de toute preuve objective.

Il ne s'agit pas de savoir en ce moment si ces deux derniers états d'esprit sont légitimes au point de vue rationnel. Ils existent, et, dans certains cas, ils sont aussi imposés, fatals, et, semble-t-il, aussi peu reprochables même au point de vue moral, que peut l'être l'état d'esprit des simples. Il s'agit donc de savoir si, les choses se rencontrant ainsi, la révélation peut déployer vis-à-vis de cette catégorie « d'ignorants » ses ressources de conviction ordinaires, si la crédibilité, propriété objective de la vérité révélée, a encore un sens pour eux.

Il ne sera pas inopportun de diviser le problème, et de « sérier » les questions. Peut-être

la solution du premier cas, plus ancien, mieux étudié et comme classé dans la Théologie traditionnelle, nous donnera-t-elle des lumières qui, analogiquement, pourront être transposées ailleurs, appliquées aux cas nouveaux occasionnés par l'état modernisé des consciences chrétiennes ou qui aspirent à l'être.

*
* *

Voici un catholique sans culture, un paysan, un manœuvre, un enfant. Demandez-lui pourquoi il croit tel article de foi. Il vous répondra qu'il le croit parce que Dieu l'a révélé. Demandez-lui comment il sait que Dieu a révélé ce qu'il croit. Il vous répondra qu'il a pour garantie la parole du prêtre, c'est-à-dire d'un homme dont l'office est d'enseigner les choses de la religion, comme c'est l'office du médecin d'indiquer les voies et moyens de guérir. Vous ne le sortirez pas de là. Un protestant, un mahométan de même portée intellectuelle en diraient autant. En soi, ce motif est débile, puisqu'il peut servir aussi bien à légitimer l'erreur. D'où ce mot des Salmanticenses, ces contemporains de la conversion du Nouveau Monde : *Undè vehementer est timendum, quod Indi facillime credentes non ha-*

bent fidem catholicam, sed levem aliquam persuasionem, quam eâdem facilitate relinquunt, ut in pluribus experientia compertum est[1] ».

C'est ici l'argument d'Achille des fidéistes.

Vous voyez bien, disent-ils, la minime importance des motifs de crédibilité. Ce qui différencie une foi fondée d'une foi qui ne l'est pas, ce sont sans doute les raisons de croire ; mais ces raisons ne sont pas des raisons intellectuelles ; elles ne se traduisent pas en lumière objective rationnelle ; elles peuvent en manquer absolument, et l'on a vu des croyants croire très véritablement sur de fausses raisons. Les vraies raisons de croire, sont des raisons subjectives, ce sont des dispositions morales, ce sont surtout ces directions infaillibles que la foi surnaturelle apporte avec elle et qui nous donnent de discerner, par un instinct sûr, les vérités à croire des erreurs possibles.

Nous croyons qu'il y a dans ces vues une certaine part de vérité. Le reproche que nous leur ferons est d'être exclusives et, parce que dans nombre de cas les choses semblent se passer ainsi, de conclure que l'évidence de l'attestation et l'évidence majeure de crédibilité

1. *Cursus theol.*, tr. *De fide,* disp. III, dub. I°, § 1, n° 4, Paris, 1879, t. IX, p. 188.

qui en résulte ne peuvent être prouvées. Nous avons établi le contraire[1]. Un second défaut de cette argumentation consiste à ne pas tenir compte de la part d'objectivité rationnelle convaincante qui subsiste, même dans les arguments qui motivent la crédibilité vulgaire.

Ces points réservés, voici, semble-t-il, ce que l'on peut accorder aux partisans de la crédibilité subjective.

C'est un principe incontestable que les arguments ordonnés à un but pratique impressionnent différemment notre intelligence selon les dispositions où elles nous trouvent[2]. L'intelligence, en effet, toutes les fois qu'il s'agit d'une chose pratique, n'a plus simplement à s'égaler à l'être, mais bien plutôt elle doit apprécier et déterminer le rapport de convenance d'un objet à l'appétition du sujet. Or, avec les dispositions changeantes de l'être humain, ce rapport varie sans cesse. *Talis unusquisque est talis finis videtur ei,* dit l'École, écho d'Aristote et de l'expérience universelle. Ce qui est le bien du vertueux n'est pas le bien du criminel. A un homme foncièrement honnête parleront toutes les délica-

1. Cf. l. II, chapitre I.

2. *Summa theol.*, I[a] II[æ], q. X, a. 3, etc. Cf. au chapitre suivant : *La crédibilité ordinaire et ses arguments.*

tesses de l'honneur ; on n'en pourrait dire autant d'un aventurier. Les dispositions du sujet ont donc leur retentissement dans les objets ; elles les « teignent de leurs qualités » : elles émigrent, pour ainsi dire, en masse dans les objets qui nous flattent, s'y installent, et deviennent autant d'amorces jetées à nos appétitions. S'il s'agit de vérité, quelle avance n'a pas sur toute autre une proposition qui nous agrée ! Ainsi se renforce la puissance nue de la vérité de toutes les convenances de l'ordre du bien qu'elle offre à nos besoins et à nos convoitises. Car l'esprit n'est pas isolé dans l'organisme humain : c'est une de ses puissances ; et s'il a son objet propre qui est le vrai, toutes les fois que ce vrai recouvre un bien, l'homme tout entier est aux aguets. A un point de vue abstrait, ces influences *a tergo* sont mauvaises ouvrières de vérité. Mais il est au moins deux cas où, tout au contraire, leur action s'exerce dans le sens d'un accroissement de vérité. Ces deux cas sont d'abord le cas d'une vérité dont la portée est morale, et ensuite le cas d'une vérité dont la portée est surnaturelle[1].

Si j'hésite sur la vérité morale d'un énoncé, rien ne peut davantage faciliter à mon regard

1. Cf. B. Allo, *Penser pour vivre.*

intellectuel la vue du vrai comme la rectitude antérieure de mon état d'âme vis-à-vis des principes certains de la morale. L'habitude de la sincérité, la haine du mensonge, le dépouillement des fins illusoires, l'amour des fins véritables, la *veritas vitæ*, pour me servir d'un mot énergique de saint Thomas, sont autant de dispositions morales dont le contre-coup se fait ressentir dans l'objet vraiment moral et exalte son aptitude à être ou à ne pas être accepté comme tel.

Si je me trouve en présence d'une vérité de l'ordre surnaturel difficile à admettre, se peut-il rencontrer un meilleur adjuvant de ma docilité que l'action antérieure et vécue du surnaturel dans mon âme? n'y a-t-il pas dans la correspondance habituelle aux sollicitations divines une réserve de lumière qui renforce l'acuité de mon intelligence, ou encore la ferme, par une sainte obstination, aux attraits de ces lumières troubles, ennemies de Dieu[1], qui tirent à elles le regard de celui qui est moins bien partagé?

Je ne crois pas qu'un penseur moraliste et catholique puisse se refuser à admettre le bien-fondé de ces considérations[2]. Or, il n'est pas dou-

1. « *Cor malum incredulitatis discedendi a Deo vivo.* » *Ad Hebr.*, III, 12. Cf. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XV.

2. Pour un développement plus étendu et la bibliographie de cette question spéciale voir A. de Poulpiquet, *Volonté et foi*,

teux qu'elles soient applicables aux vérités de la foi et que leur application manifeste des suppléances de crédibilité qui, pour être subjectives dans leur origine immédiate, n'en sont pas moins légitimes.

La crédibilité, en effet, toute spéculative qu'elle soit dans son fondement, à savoir la recherche et la preuve de l'attestation divine, est la propriété d'un objet dont la portée est morale et qui relève de l'ordre surnaturel, l'objet de foi.

La présentation de l'objet de foi, avons-nous dit, n'est pas un phénomène isolé et comme erratique : elle vient s'intercaler dans le processus d'une vie morale en exercice, de cette vie surnaturelle commençante que nous avons nommée : l'intention de la foi ; elle prétend lui ouvrir sur le terrain du surnaturel de nouvelles issues, c'est-à-dire de nouveaux devoirs : devoir intellectuel d'obéissance aux manifestations spéciales de la Vérité première, principe premier de notre puissance de penser ; devoir moral de consentement à de nouveaux aspects du bien, en connexion avec notre fin ultime, raison dernière de notre puis-

Revue des sciences philosophiques et théologiques, 20 juillet 1910, p. 460-475.

sance de vouloir. Il est bien évident qu'une âme déjà désireuse de croire, sera plus accessible à cette présentation qu'une âme fruste ou mal disposée. Or, l'éveil du côté de la fin ultime, de la règle première, des droits de Dieu sur l'intelligence et la volonté constitue l'appoint foncier de l'intention de la foi. Impuissante dans certains cas à se démontrer la vérité de l'assertion proposée, l'âme moralisée et travaillée par le surnaturel, lui accorde cependant toute son attention ; car elle saisit tout ce qui se joue d'important pour elle dans cette intervention possible de Dieu : elle sent tout ce qu'il y aurait de calamiteux à ne pas reconnaître la parole d'un Dieu et ainsi peut-être à manquer sa fin dernière. Car il n'y a rien en ce monde auquel elle soit plus accessible, plus impressionnable, qu'aux harmonies du bien. De là des sympathies plus ou moins consciemment ressenties pour tout ce qui lui parle du *salut ;* un flair, un tact, une divination des éléments de moralité supérieure, de religion vraie, contenus dans une doctrine ; autant de dispositions secrètes, mais puissantes, qui, selon le mécanisme expliqué plus haut, ont leur retentissement dans l'objet présenté, qu'elles font valoir dans tout son attrait moral et religieux, et dans lequel elles produisent un renforcement de cré-

dibilité, non plus spéculative mais humaine, dont la valeur peut être déterminante.

Qui n'a rencontré sur sa route de ces âmes sincères, éprises du bien, fidèles à Dieu comme par nature, prédestinées à saisir partout les rayons de sa face, réagissant sous son empire avec la ponctualité de l'aiguille qui se tourne vers le pôle, fermées au mal, le regard lucide à force d'être clarifié par des rectifications intérieures. Or, ces âmes, c'est surtout parmi les simples, parmi les ignorants qu'elles se trouvent. Elles ont comme un sens de la Beauté, de la Vérité, du Bien absolus. Et lorsque l'Évangile se présente à elles, elles vont à lui comme l'œil à la lumière. Donnez-leur une garantie tant soit peu sérieuse du fait de l'attestation divine, et l'accent convaincu, l'attitude sainte du prédicateur suffisent[1], elles ne la discutent même pas; la crédibilité renforcée de tout ce qui se remue en elles de moralité surnaturelle leur apparaît évidente : elles sont conquises d'emblée. Il y a en elles comme deux forces, venues de directions différentes mais non opposées, qui se rencontrent et se combinent pour se fondre en une résultante unique et victorieuse. Le dogme est leur point de

1. Zigliara, *Propædeutica*, l. II, c. ix, § 4.

convergence, et c'est lui qui s'impose à l'intelligence avec la toute-puissance convaincante d'un objet bon pour la foi, apte, à n'en pas douter, à être cru de foi divine.

Il importe de noter que ces suppléances morales, si elles sont souvent décisives, ne sauraient déterminer dans le détail les vérités à croire. Sans doute, en soi, le bien coïncide toujours avec le vrai; mais nous pouvons nous tromper. Les harmonies du bien et du vrai ne sauraient donc supplanter totalement la crédibilité rationnelle. Leur rôle est de l'ordre moteur[1] ; c'est à la crédibilité rationnelle de déterminer spécifiquement l'objet à croire. Pour que leur intervention soit infaillible, il faut que Dieu lui-même intervienne efficacement par sa grâce. C'est, du reste, ce qui ne manque pas d'arriver lorsque les âmes ont une bonne volonté totale.

Ici nous cédons la parole à notre guide habituel, saint Thomas d'Aquin : « Si le Christ, dit-il, n'avait pas fait de miracles visibles, il resterait d'autres moyens d'amener à la foi, auxquels les hommes devraient se rendre : d'abord l'autorité de la loi et des prophètes. Puis la vocation inté-

1. Cf. p. 263.

rieure à laquelle ils ne devaient pas résister, cette vocation dont Isaïe a dit : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille; et moi je n'ai pas dit non, je ne recule pas », comme ceux dont il est dit ailleurs : Vous, vous avez toujours résisté au Saint-Esprit[1]. »

Il semble bien, si l'on pèse les termes de ce passage et le sens qui ressort de ces conjonctions : *d'abord, puis,* qu'à défaut des signes de crédibilité extérieure : miracles ou prophéties, l'appel intérieur puisse, en certains cas, selon saint Thomas, remplacer totalement les motifs de crédibilité. Mais, au fond, il ne les remplace que parce qu'il en est un lui-même, le plus direct et le plus efficace ; car, continue saint Thomas, « parmi les œuvres que le Christ a faites pour prouver sa mission, conformément au texte : *Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent*[2], il faut compter l'appel intérieur par lequel il a attiré certains, appel dont saint Grégoire a dit dans une de ses homélies que le Christ par sa miséricorde a attiré à lui intérieurement Madeleine, tandis qu'avec clémence il l'accueillait devant tous[3] ». Cet appel

1. *Quodlibet* II, a. 6, in corp.
2. JOANN., XV, 24.
3. *Loc. cit.*, ad 1[um].

intérieur peut se présenter d'ailleurs sous un aspect intellectuel et objectif : « Cette touche intérieure par laquelle le Christ, sans miracles, pouvait se faire connaître, relève de l'efficace de la Vérité première qui *illumine et instruit* intérieurement les hommes[1]. »

Ces renforcements et ces suppléances de la crédibilité, qui ont un caractère d'exception et quasi miraculeux lorsqu'il s'agit de croire pour la première fois, deviennent au contraire la loi du croyant dont la Vérité première éclaire habituellement l'intelligence. La lumière de la foi, en effet, si elle laisse à la pensée toute liberté de se reporter aux motifs de croire[2], exerce, comme en arrière et en dessous de cette recherche, une influence illuminatrice, d'ordre supérieur et divin, prête à corroborer ses résultats positifs.

« La lumière de la foi fait voir ce que l'on croit. De même que par les autres habitudes, l'homme sait ce qui lui convient en vertu de cette habitude, ainsi par l'habitude de la foi l'esprit de

1. Loc. cit., ad 3[um].

2. « Fides habet inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur ad credendum puta quod sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. » II[a] II[æ], q. II, a. 1, ad 1[um]. Cf. M. B. Schwalm, *L'acte de foi est-il raisonnable?* Collection *Science et Religion*, Paris, Bloud, 1911.

l'homme est incliné à donner son assentiment à ce qui est en rapport avec la vraie foi, à récuser ce qui lui est étranger[1].

Il est clair que ces influences subjectives n'ont pas de valeur scientifique. Ce serait une erreur de leur donner la portée d'un critère précis destiné à apprécier la crédibilité. Ces instincts surnaturels n'atteignent la crédibilité que dans son harmonie avec une foi secrète et déjà agissante, *ut conditio fidei non ut objectum*[2]. Ce sont des arguments individuels. Les apologistes catholiques qui systématisent abstraitement les preuves de la révélation devront n'accepter les motifs de crédibilité qui leur sont suggérés sous cette influence qu'après une sérieuse critique objective de leur valeur. La pratique contraire est une cause fréquente de caducité pour les arguments apologétiques, les incroyants n'y retrouvant pas ce que la foi des croyants leur avait fait voir, soit que le sens surnaturel leur fasse défaut, soit que l'apologiste se soit illusionné. Mais celui qui n'utilise les suppléances morales et surnaturelles de la crédibilité que dans le but de résoudre le problème de sa destinée individuelle peut

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. I, a. 4, ad 3^{um}. — Cf. *ibid.*, q. I, a. 5, ad 1^{um}; q. II, a. 3, ad 2^{um}.

2. Joann. a S. Thoma, *De Fide*, disp. II, n^{os} 15, 16, 21.

légitimement s'en servir. Il est incapable ou il n'a pas le temps ou l'occasion d'étudier les preuves. Le problème humain par excellence ne laisse pas cependant de l'inquiéter. La prédication évangélique vient le trouver : la personne du prédicateur, sa sincérité, la sainteté de ses mœurs, son désintéressement, sa conviction, tout cela l'impressionne. Il n'en demanderait pas davantage, s'il s'agissait d'une autre affaire, pour engager sa créance. D'ailleurs l'Évangile parle à la droiture de son cœur ; seul il répond à la question qui l'angoisse ; seul il parle avec autorité et pour ainsi dire, comme un spécialiste en cette matière ; ses solutions forment une morale qui le ravit ; il trouve dans ces réponses un je ne sais quoi qui répond aux instincts secrets dont une force mystérieuse ébranle et agite sa conscience. C'en est fait : l'Évangile lui apparaît évidemment digne de foi. Il est prêt à le croire.

Que peut-on trouver à redire à la genèse de cette disposition à croire? Si elle était mensongère, le simple, l'ignorant, n'aurait-il pas le droit de s'en prendre à Dieu et de lui adresser le cri d'âme jailli des profondeurs d'un âge de foi, et qui nous surprend pourtant comme le ferait une phrase de Pascal qui aurait coulé dans l'*Imitation :* « Si ce que nous croyons est une

erreur, c'est Vous, ô Dieu, qui nous trompez[1]. »

Mais il n'y a rien de semblable à craindre. Car le même Dieu qui, par sa grâce et sa lumière, va susciter dans l'âme l'infaillible foi surnaturelle en a suppléé les préparations par ces anticipations également infaillibles.

C'est la conclusion de saint Thomas. Il ne craint pas de comparer la certitude ainsi obtenue à la certitude même de l'assentiment aux premiers principes : « Comme nous donnons notre assentiment aux principes par la lumière naturelle de l'entendement, ainsi le vertueux, par l'habitude de la vertu, juge avec rectitude de tout ce qui convient à la vertu. Et c'est de cette manière que, par la lumière de la foi divinement concédée, l'homme donne son assentiment aux choses de la foi et la refuse à ce qui leur est contraire. Et donc, il n'y a pas de péril, ni de danger de damnation, pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, éclairés par la foi qui vient de Lui[2]. »

*
* *

Cette solution qui légitime la foi des ignorants par simplicité, est-elle applicable à l'ignorance

1. Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, I, c. II.
2. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. II, a. 3, ad 2^{um}.

des hommes instruits? Oui, si les hommes instruits sont parfois, comme fatalement, des ignorants.

En principe, le devoir de l'homme intelligent, est de recevoir la foi en homme intelligent. Il n'a pas le même droit absolu aux suppléances divines que l'ignorant condamné à se contenter universellement d'à-peu-près en matière de garanties. Il peut s'éclairer, lui, et le devoir de veiller à son salut lui étant apparu, comme il apparaît toujours, il doit s'éclairer.

C'est son devoir premier. En fait, il ne le comprend souvent pas, par indifférence coupable peut-être; et il se trouve, au dernier moment, acculé, désireux d'une solution qu'il n'a rien fait pour mériter. Ou bien la tournure de son esprit d'analyste, habile à trouver en tout le côté faible; de sa volonté, hésitante en face même des évidences de la vie ordinaire, ne lui a pas permis d'aboutir. Ou encore, ses exigences critiques sont telles qu'aucune apologétique ne le satisfait pleinement. Dans ces cas, et d'autres qui sont loin d'être chimériques, l'homme instruit n'est-il pas en réalité, en matière de crédibilité, le plus infortuné des ignorants?

Je me trouvais un jour, à la fin d'une prédication, en présence d'un vieillard qui a jadis

occupé une haute situation. « Mon Père, dit-il, je veux me réconcilier avec Dieu. J'ai quatre-vingts ans passés. Je ne me souviens pas d'avoir fait durant tout ce temps un seul acte de religion. Je suis sûr cependant d'avoir été baptisé dans l'Église catholique, parce que j'ai dû demander mon extrait de baptême pour mon mariage. C'est tout. — Vous n'avez même pas fait de première communion? lui demandai-je. — Aucun souvenir, dit-il en soulignant sa parole d'un geste circulaire, lent et hésitant, dans lequel il semblait envelopper sa vie entière. — Mais vous devez avoir eu quelques motifs de vous tenir éloigné de toute religion. — Évidemment, je n'y croyais pas. » Voyant un homme instruit, je crus devoir lui parler raison : « Voulez-vous, lui dis-je, me dire quelques-uns de ces motifs; nous les raisonnerons et je vous dirai de mon côté quelques-uns des motifs que nous avons de croire. — Oh! non, s'écria-t-il, pas cela! Je n'arriverais pas. Cela m'embrouillerait. Vous avez cité l'autre jour un mot de Diderot : « Celui « qui ne connaît pas les raisons de croire, n'est « qu'un ignorant. » C'est ce qui m'a décidé. Je me suis vu ignorant en face de la redoutable question. Je me rends comme un ignorant. » Je ne pus le tirer de là : ses sentiments de foi véri-

table m'en ôtaient d'ailleurs l'idée. Le lendemain ce vieillard faisait sa première communion : il mourut peu de temps après.

Pascal, dans ses *Pensées,* a rédigé le code qui convient à de tels ignorants. Cette œuvre immortelle ne saurait se ressentir de la caducité des apologétiques fondées sur les théories philosophiques, parce qu'elle est placée sur un terrain plus profond et comme éternel, sur le granit inébranlable de la nature humaine saisie, non dans sa définition abstraite, mais dans sa réalité vécue.

Or, il est deux traits de l'apologétique pascalienne qu'il importe de souligner. Le premier, c'est qu'elle n'a pas fait table rase de la crédibilité objective et intellectualiste. Lorsque son interlocuteur abasourdi par la logique fulgurante de la règle des partis et cherchant à se rattacher à une épave de raison objective s'écrie : Je le confesse, je l'avoue, mais n'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu? Pascal répond : Oui, l'Écriture et le reste. Le reste, ce sont les miracles, la doctrine, la vertu de la religion, tout ce qu'il développe dans la suite de son ouvrage[1]. C'est ce que manifeste la

1. Note de l'édition Ernest Havet.

conclusion du célèbre passage : « Qu'ils apprennent au moins quelle est la religion qu'ils combattent... », sorte d'anticipation du morceau du pari conçu dans une note plus juste, moins paradoxale : « Mais pour ceux qui y apporteront une sincérité parfaite et un véritable désir de rencontrer la vérité, j'espère qu'ils auront satisfaction et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine, que j'ai ramassées ici, et dans lesquelles j'ai suivi à peu près cet ordre...[1]. »

Le projet de Pascal est ici à découvert. Ce n'est pas de l'apologétique scientifique qu'il fait, mais de l'apologétique réelle, concrète, individuelle, de l'apologétique convertissante et non pas seulement instruisante. Dès lors, il s'efforce de mettre en action tous les ressorts moraux, tous les ressorts divins (car il insinue la prière), qui peuvent coopérer subjectivement à l'effet de la présentation des preuves, c'est-à-dire de la crédibilité objective. Mais il ne supprime pas celle-ci[2]. Il a compris que c'est impossible;

1. Éd. Brunschwicg, n° 194, p. 423.

2. Dans un de ses derniers ouvrages, *La vraie religion selon Pascal*, Alcan, 1905, M. Sully Prudhomme a justement relevé ce caractère objectif de l'argumentation pascalienne. Il l'a fait, il est vrai, dans le but d'en ébranler l'efficacité. Ce n'est pas ici le lieu d'instituer avec lui une critique de l'exégèse biblique de Pascal qui, nous le concédons, n'est plus

que si l'on se passait de la présentation intellectuelle des vérités révélées, les moteurs moraux étant impuissants à produire un assentiment déterminé, comme d'ailleurs l'on ne sait jamais si l'on a en soi les autres, les moteurs divins (qui eux seraient une vraie garantie), l'acte de foi, ne pouvant aboutir, ne pourrait se produire. Manque de cette justification rationnelle de l'objet de foi, la règle des partis ne conclurait pas plus en faveur de la foi chrétienne qu'en faveur de la foi boudhiste par exemple; et, faute d'avoir saisi dans son intégrité l'argumentation de Pascal, l'on n'a pas manqué de le dire et d'ajouter que, logiquement, selon Pascal, la foi devrait aller à la religion qui aurait inventé l'enfer le plus effroyable.

Et précisément, le second point sur lequel nous devons insister, se rapporte à ces motifs de concupiscence : éternité de bonheur, malheur éternel, qui forment l'alternative du pari. Non pas que nous en niions la puissance pour

au point, non plus qu'une critique des formules dogmatiques du catholicisme, dont M. Sully Prudhomme n'atteint pas toujours la juste intelligence.

Du moins, M. Sully Prudhomme a-t-il mis en lumière cette vérité que la méthode de Pascal n'est pas cette méthode d'aveuglement volontaire que lui attribuent parfois ses ennemis, les tenants du vertige mental, et même ses amis les partisans d'un dogmatisme moral outré.

produire un premier ébranlement et détacher le sceptique jouisseur des fins illusoires. Mais, si l'on entend le bonheur dont il est question du *bonheur-joie,* un tel motif ne saurait être à aucun titre le moteur formel de la foi surnaturelle. La foi n'est pas la mise d'un joueur avide de jouissances, fussent-elles infinies. Il faut substituer à ce motif amoral[1] les droits de la fin dernière de l'homme, de la vérité, quelle qu'elle soit, touchant la fin dernière qu'il est de son devoir d'atteindre. Il faut remplacer le motif de concupiscence par le devoir de se rendre au verdict de la Vérité. Une âme qui a ce devoir à cœur, encore qu'elle n'ait aucune satisfaction des preuves de Dieu, y croit implicitement. Elle a l'intention de la foi. Son état est de nature à engendrer les suppléances morales, et, s'il plaît à Dieu, surnaturelles. Celles-ci se répercutant sur la présentation autorisée des vérités révélées, les rendront croyables et prépareront l'acte de foi. C'est dans cet acte que la Vérité première

1. Il n'est peut-être pas inutile de déclarer en passant que nous qualifions ainsi un motif de concupiscence qui ne serait que cela. La crainte *salutaire,* telle que l'a décrite et définie le Concile de Trente, sess. XIV, ch. 4 et can. 5, a un tout autre caractère : d'ailleurs la crainte salutaire elle-même n'est pas le moteur *formel* de l'acte de foi mais une préparation extrinsèque.

révélante sera connue explicitement pour la première fois en même temps que les vérités révélées par elle. L'argumentation du pari est un argument incomplet propre « à diminuer les passions qui sont nos grands obstacles », dit Pascal; et son auteur n'a pas manqué de le compléter en exhortant son auditeur à soumettre tout son être à l'Être infini pour son propre bien et pour sa gloire[1]. C'était mettre à la tête de la foi le principe même qu'y a reconnu le concile du Vatican lorsqu'il a fait débuter son exposé *De fide* par ces paroles, qui sont bien, dans son intention[2], l'origine formelle du devoir de croire : L'homme dépendant tout entier de Dieu comme de son Créateur et Seigneur, et la raison créée étant absolument soumise à la Vérité incréée, nous sommes tenus d'accorder à la révélation divine l'obéissance plénière de notre intelligence et de notre volonté[3].

La réponse à notre seconde question ressort de ce que nous venons de dire. Oui, le renforcement de crédibilité qu'expérimentent les simples, par suite des poussées morales et surnatu-

1. Éd. Brunschwieg, n° 233, p. 442.

2. *Collectio Lacensis*, t. VII, relatio de emendationibus, cap. III, col. 168-170.

3. Const. *De fide*, cap. III.

relles qu'ils ressentent, se manifeste aussi aux ignorants qui sont tels du fait même de leurs exigences intellectuelles. Il suffit qu'ils gardent haut dans leur conscience le problème de leur destinée; qu'ils travaillent à la répression de ces passions qui leur dérobent la vue du devoir; qu'ils croient aux droits de la Vérité quelle qu'elle soit, et s'appliquent en tout respect et toute sincérité à la connaître; que, dans cet esprit, ils examinent, d'un regard changé, la prédication évangélique et les motifs qu'elle fait valoir. Si ces motifs ne les ébranlent pas par eux-mêmes, qu'ils persistent dans le culte de la vérité : Dieu se doit à lui-même de ne pas les laisser sans réponse. D'une manière qu'il est impossible de préciser dans le détail, car elle change pour chaque cas individuel, mais qui a, pour ceux qui ont passé par cette voie, la réalité d'un fait, sans vertige mental, quoi qu'on ait pu dire, la lumière se fera dans leur esprit. La divine parole leur sera dite, plus ou moins explicite dans ses déterminations précises, mais avec la suffisance qui sauve, douée de cette aptitude à être crue de foi divine qui légitime l'acte libre de la foi [1]. C'est pour eux qu'est la parole du Christ : *Non longè es à regno Dei.*

1. *Omnes virtuose credentes fatentur se videre credibilita-*

*
* *

Nous venons d'examiner le cas d'un homme instruit, mais sans système; il nous reste à voir le cas où le scepticisme en matière de preuves rationnelles serait systématisé dans une philosophie, et comme régularisé ou canonisé, de telle sorte qu'*a priori* il oppose une fin de non-recevoir à tout motif de crédibilité qui se présenterait non seulement comme démonstratif, mais même comme simplement objectif. On a reconnu la philosophie de l'immanence[1].

Nous n'avons pas besoin d'avertir que nous n'admettons nullement le bien-fondé de ce système. Les arguments que nous avons plus haut déclarés valables le montrent assez. Si donc l'apologétique fondée sur l'immanence prétend être la seule apologétique valable pour l'esprit humain allant jusqu'au bout de lui-même, ou une présupposition nécessaire à l'admissibilité

tem SALTEM EX PARTE CREDENTIS. Cajetan, *in Summ. Theol.*, II-II^{æ}, q. I, a. 4, *comment.*, n. 6. Un remarquable exemple de l'efficacité de ces suppléances est l'histoire du juif Hermann, racontée par lui-même, *Opusculum de suâ conversione*: Migne, *P. L.*, t. CLXX, col. 804.

1. Nous prenons ce mot dans son sens absolu. Nous n'ignorons pas qu'il comporte des interprétations restreintes, où l'agnosticisme reçoit des limitations diverses. Cf. p. 279.

des autres apologétiques, nous récusons cette prétention. Nous la récusons parce que philosophes, et aussi parce que philosophes catholiques, non oublieux des condamnations portées par l'Église contre les systèmes philosophiques qui y ont abouti. Mais nous n'avons pas l'intention d'engager un débat philosophique à ce sujet. Notre but irénique est de chercher si, dans un tel système, la crédibilité naturelle de la révélation, que nous avons reconnue indispensable au bien-fondé de notre foi, garde encore sa raison d'être et un sens intelligible. Et donc, admettant *comme hypothèse* l'immanence que nous nous refusons à considérer comme thèse, et surtout comme *la thèse ;* nous mettant, nous théologiens, en présence des philosophes qui la supposent, nous nous demandons si les arguments que les apologètes par la méthode d'immanence ont produit, possèdent quelque efficacité pour mettre l'objet de notre foi en situation d'être cru par eux de foi divine.

Après avoir admis que, de par la philosophie, nous sommes enfermés dans le sujet, les apologètes immanentistes constatent que, de par l'enseignement de la foi, dans le sujet nous ne sommes pas *chez nous.* Cette constatation

qui leur sert de point de départ, est exacte. C'est, en effet, l'enseignement de l'Église que nul ne peut passer à côté de la révélation ; que celui qui ne dit pas *oui* à la vérité divine lui dit *non,* et que ce *non* est coupable. En sorte que, du point de vue catholique, l'action humaine n'est pas absolument libre chez elle.

Force est donc au philosophe de se replier sur son immanence et de chercher, sans sortir de soi, ce qui, dans l'immanence, garantit et assure les droits du réel surnaturel, de la Révélation.

Or, la première constatation du philosophe fidèle jusqu'au bout à la méthode d'immanence, c'est que le réel ne saurait être compris tout entier dans les liens de l'immanentisme. Tout ce que peut procurer l'immanentisme, c'est un déterminisme interne de la pensée et de l'action; le réel surnaturel, parce que réel, et aussi parce que surnaturel, est, par hypothèse, hors de ses prises. L'immanentiste ne saurait donc ni le nier, ni l'affirmer. Il appartient à un autre ordre.

Maintenant, si le surnaturel a quelque chose à attendre de l'immanence, ce ne peut être que par la vertu de l'application intégrale de la méthode immanentiste. Le devoir de l'immanen-

tiste est donc de développer le déterminisme nécessaire de ses pensées, parmi lesquelles il faut comprendre l'idée du transcendant, l'idée du surnaturel, les idées chrétiennes elles-mêmes, en tant qu'elles sont nos idées, voire même les idées des signes externes par lesquelles le Concile du Vatican déclare que la Révélation divine est rendue croyable. Un seul critère de ce développement : la nécessité, c'est-à-dire l'inévitabilité et la solidarité des conceptions. Exclusion de tout ce qui est factice, mutilé, artificiel, partial, suggéré par des préoccupations étrangères comme seraient celles des problèmes ontologiques, moraux, religieux et le problème du surnaturel lui-même.

Si ce travail interne tend à l'établissement du surnaturel (et il le faut bien, à entendre l'apologète immanentiste, puisque l'immanence n'a pas son chez-soi chez elle), ce ne sera donc pas pour l'avoir mis subrepticement comme un but déjà visé à son point de départ, ce sera par l'effet d'un déploiement autonome, par l'élimination successive des solutions incomplètes. L'insuffisance de ces solutions se découvrira du fait de la simple mise en équation de ce que nous paraissons penser et vouloir et faire avec ce que nous faisons, voulons et pensons en réalité. De

cet inventaire progressif, sincère et intégral, sortiront la conscience de ce qui nous manque pour justifier notre action spontanée et la nécessité sentie d'un surcroît.

La conscience de la nécessité de ce surcroît, tout immanente qu'elle soit et incapable de nous le donner réellement, semble bien coïncider avec la cause qui fait que, extérieur à nous, le surnaturel a barre sur nous. Sans rien déterminer de précis quant à la manière dont il peut s'opérer, la méthode d'immanence nous fait entrevoir la possibilité du don gratuit de ce qui nous manque. Elle s'arrête là. Le passage de ce résultat philosophique à la réception du surnaturel est affaire individuelle. C'est à l'action de chacun à l'effectuer, selon les secours reçus, les lumières acquises, les coopérations données ou refusées. Aboutira-t-elle *in concreto* au Christianisme explicite ou à l'un de ces succédanés de l'acte de foi que les théologiens déclarent suffisants pour le salut? Cela dépendra des circonstances. Ce qui est imposé, c'est que la solution revête, pour chacun, dans son for intérieur, un caractère de nécessité. Sans cela comment condamner celui qui dirait non?

Qu'on le remarque bien, c'est le Dieu réel, c'est la grâce réelle, qui nous sont donnés dans

la conversion individuelle. Par la foi nous sortons de l'immanentisme ; l'acte de foi, en même temps qu'il rencontre le surnaturel, nous livre, pour la première fois, l'Être que nous ne pouvions atteindre par la voie spéculative, non pas, à la vérité, comme objet de pensée et de science, mais comme objet de croyance et comme donné surnaturellement par le Médiateur.

Tel est, ou à peu près, en tout cas bien incomplètement résumé, le très beau poème apologétique de l'immanence. Encore une fois, nous nous défendons de vouloir le juger. Nous nous demandons simplement, comme théologien, si la crédibilité garde un sens et si l'acte de foi qui sauve est possible dans cette théorie, quoi qu'il en soit de la légitimité de son point de départ et de la valeur de ses constructions.

Et d'abord, pour commencer par la seconde question, nous estimons que l'acte de foi, le vrai, n'est pas impossible à l'immanentiste, et voici sur quoi nous nous appuyons.

Saint Thomas se pose quelque part ce problème : Voici un homme né et élevé dans des forêts sauvages, parmi des loups. Il lui est impossible de rien savoir de la foi : voilà donc un

homme qui nécessairement sera damné. Or c'est impossible. Qu'en penser?

Il n'y a aucune comparaison à établir, c'est par trop évident, entre ce sauvage inculte et l'état d'esprit raffiné d'un immanentiste. L'un est le produit brut de la barbarie, l'autre le savant aboutissant de l'extrême culture. Et cependant, à y regarder de près, la situation est la même en regard du salut. Faute de pouvoir se manifester à ces deux esprits, le surnaturel, *qui a prise sur eux au point de vue de l'obligation d'adhérer, est totalement absent* de leur conscience et de leur vie. *Et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur.* C'est, on se le rappelle, et dans les termes mêmes, le point de départ de l'apologétique par la méthode d'immanence.

Saint Thomas répond : Il appartient à la divine Providence de pourvoir chacun des moyens du salut, pourvu qu'il n'y mette pas obstacle. Si donc un homme élevé ainsi dans les forêts et parmi les animaux féroces, se laisse guider par sa raison naturelle dans l'amour du bien et la fuite du mal, il faut tenir comme chose très certaine, que Dieu lui révélerait par voie d'inspiration intérieure ce qu'il est nécessaire de croire, ou qu'il lui enverrait un prédicateur,

comme il envoya Pierre à Cornélius (*Act.*, x)[1].

Or il n'est pas douteux qu'un pauvre grand philosophe immanentiste qui met en pratique tout ce que lui prescrit l'apologétique immanentiste, ne se laisse guider par *sa* « raison naturelle » dans la fuite du mal et la recherche du bien. Le terme de sa recherche ne saurait être, sans doute, la crédibilité rationnelle, laquelle s'attache à un objet intellectuellement défini ; mais ce sera la *crédulité,* dans le grand sens du mot, c'est-à-dire cet état d'affectueuse dépendance vis-à-vis des surcroîts divins de vérité et de grâce qui est comme le *punctum saliens* de la foi, sentiment auquel se mêle l'action de la grâce divine pour former le *pius credulitatis affectus* qui, d'après le Concile d'Orange, décide la foi.

Mais toute crédulité subjective a pour contrepartie nécessaire une certaine crédibilité objective. La *Crédulité* surnaturelle n'échappe pas à cette loi. Il est, en conséquence, des renforcements et, qui sait? des suppléances totales de crédibilité, qui viennent du sujet impressionné par la grâce. Que l'objet se présente, qu'il soit donné d'en haut, comme le suppose saint Thomas, aussitôt par la vertu du sentiment surnaturel, du

1. *De Verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1^um^.

désir ardent du *surcroît*, il apparaîtra nimbé de cette double auréole de la crédibilité qui rassure la nature et de la crédibilité qui s'impose à la foi. Je concède, pour ces raisons, non seulement que la méthode d'immanence peut aboutir à la foi, mais même qu'elle conserve un bon sens à la crédibilité objective, ce sens qui lui appartient du fait de l'existence des suppléances surnaturelles de la crédibilité[1].

*
* *

Nous concluons de ce triple exposé que la crédibilité rationnelle peut être en certains cas suppléée par une crédibilité d'origine subjective, de caractère moral ou mystique. Peut-être, en étudiant méthodiquement les conditions subjectives qui préparent la foi des simples ou des ignorants par excès de culture, pourra-t-on définir un jour cette crédibilité en fonction de ces conditions et constituer ainsi une discipline spéciale, d'ordre pratique, que rien ne défend de rattacher à l'Apologétique. Il y aura toujours cependant cette différence, entre la crédibilité rationnelle et la crédibilité d'origine subjective, que

1. Cf. S. Thomas, loc. cit., *Quodlibet* II, a. 6.

la première est une propriété spécifique de l'objet révélé comme tel, lui étant attachée au même titre que l'attestation du témoin révélateur dont elle est la conséquence immédiate, tandis que la seconde n'est que la propriété générique d'*appétibilité,* commune à toutes les vérités morales ou religieuses en correspondance avec la nature humaine, ou avec les dispositions contingentes les plus habituelles des âmes. La première est objet de détermination abstraite, atteignant dans certains cas la valeur d'une spéculation scientifique. La seconde ne comporte qu'une détermination objective limitée aux convenances de l'ordre du Bien. Dans le cas où la crédibilité subjective est l'effet de dispositions contingentes, l'aptitude de l'énoncé à être cru par la foi surnaturelle varierait même avec chaque individu.

Les caractéristiques de ces deux sortes de crédibilité ne manqueront pas d'influencer les apologétiques qui s'y rattachent. Mais, avant d'aborder ce sujet réservé à la troisième partie de cet ouvrage, nous devons examiner le chaînon intermédiaire, dont nous avons plus haut marqué la place entre la crédibilité rigoureusement démontrée et la crédibilité d'origine subjective, à savoir la crédibilité commune, « assez fondée en raison pour déterminer la plupart des intelligen-

ces, sans cependant l'être assez pour atteindre à la rigueur démonstrative, capable, en un mot, de produire en vertu de ses arguments rationnels, une certitude morale[1] ».

1. Cf. Première édition, 1908, p. 76.

CHAPITRE TROISIÈME

LA CRÉDIBILITÉ COMMUNE.

La crédibilité rationnelle se rencontre toujours sous les suppléances morales ou surnaturelles de crédibilité, le cas des suppléances totales excepté. Elle est normalement indispensable, comme je l'ai déjà dit, pour déterminer quelles vérités sont à croire[1]. Aussi, dans le chapitre précédent, n'ai-je pas cessé de signaler sa présence et de marquer son rôle[2].

D'ailleurs, les suppléances de la crédibilité rationnelle ne sauraient intervenir que si la crédibilité n'est pas rigoureusement démontrée, que si son évidence est relative. C'est le cas le plus fréquent. Aussi nommons-nous cette crédibilité relative : *crédibilité commune*. Nous nous propo-

1. P. 128, 143-144.

2. PP. 130, 133, 136, 139, 144, 145, 146, 149, 157, 159. Cf. première édition, pp. 101, 104, 106, 107, 111, 115, 116, 117, 120, 128, 129, 130.

sons de l'étudier en elle-même et pour elle-même, dans sa valeur spéculative. Nous constaterons que, la plupart du temps, elle ne doit pas abstraire des renforcements d'efficacité qui lui viennent de la volonté et des suppléances, et font de la certitude qu'elle engendre une certitude pratique.

L'expression *crédibilité relative* éveille deux idées : La première nous est connue : c'est l'idée même de *crédibilité,* c'est-à-dire de vérité obtenue par la voie du témoignage. Ce témoignage est, dans l'espèce, le témoignage divin, sous la forme où il nous est accessible d'un témoignage humain authentiqué par Dieu[1]. La preuve de la crédibilité relative comme d'ailleurs de toute crédibilité se ramène donc à la mise en lumière du fait de l'attestation divine des vérités catholiques.

Mais, dans le cas de crédibilité relative, — et c'est la seconde idée qu'elle éveille, — cette preuve du fait de l'attestation divine n'est pas tellement évidente qu'elle nécessite l'assentiment de l'esprit spéculatif. La preuve existe : sans cela il n'y aurait pas crédibilité; mais elle laisse prise, non pas aux fluctuations du doute,

1. PP. 33-38; cf. pp. 97-102.

mais à la possibilité du contraire. L'argument est suffisant pour qu'on s'y rende : il est convaincant. Cependant l'esprit, tout en l'approuvant, se rend compte qu'il pourrait s'en libérer sans se mettre en contradiction flagrante avec l'évidence absolue.

Quel nom donner à cet état d'esprit et aux arguments qui l'engendrent?

Le vocabulaire actuel, issu des philosophes et des théologiens du XVI^e^ et XVII^e^ siècles, donne à cet état d'esprit le nom de certitude morale et aux arguments qui le provoquent, le nom de preuves moralement certaines.

Saint Thomas ne connaissait pas l'expression : certitude morale. Il regardait les arguments dont nous parlons comme *probables* et nommait la certitude qu'ils engendrent : *certitude probable*[1].

Est-ce une simple question de mots? On ne manquera pas de l'affirmer. Nous croyons cependant que, les intentions mises de côté, il y a dans cette différence de vocabulaire plus qu'une question de mots : il y a une importante question de logique.

1. Cf. *Summa theol.*, II^a^ II^æ^, q. LXX.

Il s'agit, en effet, de savoir s'il existe un milieu entre le vrai nécessaire et le vrai contingent, entre la science et l'opinion, le démontré et le probable; ou si, ce milieu n'existant pas, tout ce qui n'est pas du vrai nécessaire et démontré rentre dans la catégorie du probable; quitte à faire ensuite des différences entre les différents degrés du probable et de l'opinion.

A priori, la solution n'est pas douteuse. Le vrai se modèle sur l'être, dont il est la propriété transcendantale, identique en essence avec l'être, s'en distinguant uniquement par la relation qu'elle dégage en regard de l'intelligence, comme le bien s'en distingue par la relation qu'il dégage en regard de la volonté. Or, tout être est nécessaire ou contingent. Donc, toute vérité est nécessaire ou contingente. Plus précisément, avec saint Thomas : *Objectum intellectus est verum, cujus differentiæ sunt necessarium et contingens*[1]. Il n'y a pas de région moyenne. Toute vérité qui, pour s'imposer à l'esprit, fait appel à des causes autres que les nécessités objectives de l'ordre intellectuel[2] est forcément

1. S. Thomas, *In* IV *l. Sent.*, l. III, dist. XVII, q. I, a. 1, sol. 3, ad 3.

2. Le nécessairement vrai ne comprend pas seulement les vérités connues d'elles-mêmes (*per se notæ*), par analyse de leurs termes, et les conclusions rigoureusement démontrées,

une vérité contingente, un objet d'opinion. Or, le mot même de certitude morale implique l'intervention de causes extrinsèques aux nécessités objectives. Logiquement parlant, les arguments qui engendrent une telle certitude doivent rentrer dans la catégorie des arguments probables[1].

Cette solution soulève un difficile problème : *Comment des arguments probables peuvent-ils produire la certitude ?* Plus spécialement, et en regard du sujet de la présente étude : *Comment*

mais encore en un certain sens, les vérités d'expérience immédiate. Les événements contingents, une fois passés, deviennent pour ainsi dire nécessaires, car il est impossible qu'ils n'aient point été. (Cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, p. 21.) D'ailleurs la réaction du sens sous son objet propre implique nécessairement l'existence de cet objet dans la mesure où il a été éprouvé. Cette inférence nécessaire a reçu le nom de *demonstratio ad sensum*.

1. Contre cette conclusion on pourrait invoquer ce qu'Aristote et saint Thomas disent de la nécessité des thèses des sciences physiques, et morales, nécessairement vraies *ut in pluribus*. Mais il est facile de voir que ces thèses, selon le point de vue où on les considère, se ramènent soit à une nécessité métaphysique, soit à la contingence. Ainsi la proposition : les mères aiment leurs enfants, donne lieu à ces deux propositions : l'amour des enfants est de la raison même de la maternité, proposition nécessaire et objet de science ; telle mère aime son enfant, proposition contingente, objet d'opinion. En définitive, quand on se place au point de vue du fait, le probable seul a cours. Or, la révélation est une question de fait.

une révélation qui ne serait spéculativement que probable peut-elle exiger un assentiment certain[1]? La réponse à cette double question se partage naturellement en deux parties : la *Question de méthode;* la *Question d'application.*

I. — Question de méthode.

Si l'on définit le probable : ce qui est douteux, ou encore un : *peut-être*[2] ; si l'on regarde une crainte fondée de l'alternative contraire comme essentielle à l'approbation de la probabilité quelle qu'elle soit, il n'y a aucun moyen de rejoindre la certitude par la voie des arguments probables. L'accumulation des probabilités elles-mêmes ne sert de rien : ce n'est qu'une somme d'indigences, et le total est de même qualité que ses parties.

Et c'est ce qui fait comprendre la condamnation par Innocent XI et Pie X des deux propositions bien connues qui utilisent en ce sens le mot : *probable*. L'assentiment de la foi surnaturelle et utile au salut demeure nonobstant la connaissance seulement probable de la révélation, bien plus malgré la crainte que Dieu n'ait point parlé. — L'assentiment de la foi repose en dé-

1. V. Bainvel, *Un essai de systématisation apologétique. Revue pratique d'apologétique,* 1er mai 1908, p. 167.
2. *Ibid.*, p. 171.

finitive sur une accumulation de probabilités[1].

Mais, si l'on définit le probable : le *vraisemblable,* ce qui se rapproche positivement du vrai, on entrevoit aussitôt que la certitude n'est plus aussi hétérogène à la probabilité. S'il ne fait pas voir avec évidence ces causes nécessaires de l'être et du vrai qui fixent irrévocablement l'esprit, peut-être le probable les manifeste-t-il par des indices extérieurs, avec une clarté pratiquement équivalente à l'évidence spéculative; ou encore, dégage-t-il des éléments qui avoisinent les raisons décisives du vrai, et trahissent leur présence? Peut-être encore en appelle-t-il à des témoins parfaitement autorisés et que l'on peut regarder en la matière comme des causes de témoignages vrais? S'il en est ainsi, le probable, sans être approuvé de soi, puisqu'il lui manque la nécessité qui le réalise de champ dans l'es-

1. Denzinger, *Enchiridion,* 1171 (1038), 2025.

Le sens du mot : *probable,* dans le décret d'Innocent XI, résulte du fait que ce décret était dirigé contre les probabilistes, qui ont perverti les premiers l'ancienne acception. Dans le décret de Pie X, le même sens résulte de l'emploi du mot : *probabilités,* au pluriel. Il n'y a, en effet, pour chaque question qu'un seul probable. Probabilités, au pluriel, ne peut signifier que les signes ou indices de la probabilité; et le fait qu'ils sont plusieurs, manifeste la déficience de chacun d'eux. La proposition du décret *Lamentabili* est de plus répréhensible en ce qu'elle fait *reposer* la foi en définitive, *ultimo,* sur une accumulation de probabilités.

prit, apparaît comme normalement digne d'approbation; capable d'engendrer, non pas une certitude de science, mais une certitude qui s'en rapproche et y tend. Il manifeste une position déterminée de l'être, mais plutôt en la circonscrivant du dehors qu'en la dégageant du dedans.

Pour mériter cette dignité logique, caractérisée par une capacité positive et normale d'approbation, les arguments probables doivent être sérieusement fondés. Ce qui est effectivement approuvable ne saurait être contrebalancé par une probabilité contraire. Comment deux alternatives opposées pourraient-elles être simultanément rapprochées des causes du vrai, simultanément témoignées par une source normale de témoignage vrai? Si leur valeur logique est égale de part et d'autre, il y a lieu au doute et non à l'approbation. Si, au contraire, la valeur de l'une est supérieure à celle de l'autre, cette dernière n'est rien moins qu'actuellement approuvable, quelques bonnes raisons que l'on apporte à l'appui : elle ne peut être actuellement considérée comme l'approximation de la vérité définitive, puisqu'elle est dépassée dans cette voie par sa rivale. La vérité est une. Seule, la vérité absolue réduit la potentialité de l'intelligence. En son absence, s'il y a des assentiments légitimes,

comme tout le monde est bien obligé de l'admettre, ce ne peut être qu'en raison d'une relation réelle et intime de l'objet de ces assentiments avec le vrai absolu. Or, par rapport au plus probable, le moins probable est plutôt apparenté au faux qu'au vrai. Une probabiliorité actuelle ou virtuelle est donc la propriété caractéristique du probable authentique[1].

Il reste cependant une difficulté ,et c'est toujours la même, mais mieux circonscrite, et partant plus voisine de sa solution.

Définir le probable par sa ressemblance avec la vérité absolue, et lui reconnaître comme propriété une probabiliorité actuelle ou virtuelle, nous débarrasse sans doute de la difficulté insoluble où se débattent ceux qui tentent de faire de la certitude avec du moins probable ou de l'équiprobable ; autant dire : avec de l'incertain. Mais nous n'avons pas supprimé la marge existante entre la vérité absolue, seule capable de réduire l'assentiment de l'esprit, et la capacité toujours éventuelle d'approbation que revendique pour le probable notre définition. Qui comblera l'hiatus et actualisera suffisamment cette capacité pour

1. Pour plus de détails, cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, pp. 30-36.

que le probable devienne un moteur efficace d'assentiment ferme?

Il est un cas où l'intelligence spéculative suffit. C'est quand l'esprit se trouve en face d'une probabilité si haute, d'une autorité si considérable que, nonobstant le défaut d'évidence absolue, il est comme maîtrisé, et adhère sans que la volonté ait à intervenir[1]. C'est le cas de la *probabilissima,* à laquelle correspond normalement la croyance ferme, *fides, opinio vehemens* des anciens.

C'est un cas plus fréquent dans la foi au témoignage que dans l'opinion scientifique[2]. Cela vient de ce que l'homme vit naturellement et nécessairement de la parole d'autrui. Il y a une présomption instinctive, et d'ailleurs justifiée, en faveur de la vérité du témoignage. Pratiquement, et en général, la parole d'un homme est la règle naturelle de l'adhésion des autres[3]. Le mensonge est une monstruosité sociale. Que si, à ce fond d'autorité commun à tous les témoignages, s'ajoute, dans un cas particulier, l'autorité propre d'un témoin *omni exceptione major,* d'une compétence et

1. D. Soto, *In Dial. Aristot., Poster,* l. I, q. VIII; cf. Gardeil, *La Certitude probable,* pp. 66, 69, 81.

2. D. Soto, *ibid.*

3. *In Boetium, De Trin.,* q. III, a. 1. Cf. A. Gardeil, *op. cit.,* p. 63.

d'une sincérité assurées, la croyance ferme à sa parole jaillit naturellement. Elle prend naissance très spécialement lorsque les témoins sont si nombreux, si autorisés, si précis et concordants dans leur affirmation que l'intelligence est comme immobilisée sous l'emprise, tant elle a conscience de se trouver en présence d'une cause de témoignage vrai.

Ce cas se présente aussi dans les recherches scientifiques, lorsque les indices s'accumulent et convergent vers une solution au point de ne plus laisser place à la plausibilité du contraire; lorsque, du sein des phénomènes parfois les plus bigarrés, se dégage et transparaît la loi, la cause, qui les explique et les domine tous; lorsque, par suite, naît dans l'esprit ce qu'Albert le Grand appelle l'opinion qu'il y a là un principe nécessaire à priori, *opinio propositionis immediatæ*. « Telle mère aime son enfant » : ce n'est pas d'une probabilité vulgaire. En soutien des manifestations innombrables de l'amour maternel, je pressens et je diagnostique leur cause en soi, la maternité même, dont l'affection des mères est comme le prolongement.

Cette certitude est-elle une certitude morale? Oui, sans doute, en un certain sens, car elle résulte *des mœurs de l'esprit*. Les mœurs de

l'intelligence spéculative consistent tout entières dans l'inclination de celle-ci à s'égaler au réel. Lorsqu'il en trouve le signe convaincant et comme l'ultime disposition dans une probabilité hors pair, l'esprit se porte là de tout son poids, et ne se doute même pas de l'hiatus infinitésimal qu'une analyse réflexe minutieuse lui ferait découvrir entre ce qu'il constate et ce qu'il admet. Il n'y a pas trace d'intervention volontaire dans son assentiment en dehors de la coopération générale de la volonté nécessaire à l'exercice de tous les actes humains, y compris de l'acte de science.

A plus forte raison ne saurait-il être question d'intervention morale, à ce sens plénier du mot qui désigne le bien honnête. L'assentiment provoqué ne dépend que de la loi immanente à l'activité intellectuelle, de l'inclination au vrai qui constitue ses mœurs. En ce sens, oui, il y a certitude morale. Mais est-ce ainsi qu'on l'entend?

Et cependant, n'étant pas nécessité, cet assentiment ne sort pas des limites de l'opinion et sa certitude rentre dans la catégorie de la certitude probable, dont elle représente simplement le degré *maximum*[1].

1. Cf. A. Gardeil, *La Certitude probable*, pp. 69 et suiv.

En dehors de ce cas-limite sinon exceptionnel, le probable demande, pour être accepté fermement par l'esprit, une intervention de la volonté[1], intervention parfaitement légitime comme nous allons le faire voir, en parcourant les différents cas qui peuvent se présenter.

1. — En présence d'une probabilité fondée (c'est-à-dire comportant une probabiliorité actuelle ou virtuelle), l'intelligence est inclinée à donner son adhésion. Elle n'est cependant pas maîtrisée comme dans le cas précédent. De là une appréhension naturelle, une sorte d'hésitation intellectuelle, qui paralyserait l'adhésion si l'intelligence était tout l'homme.

Celui-ci, cependant, se rend facilement compte que le probable, s'il ne représente pas le bien absolu de son intelligence, la vérité démontrée, représente ce qui y achemine normalement, ce qui, dans certaines matières obscures, délicates, compliquées le remplace forcément. Si, sous l'empire de la crainte, il se refusait à adhérer, il devrait renoncer au bénéfice de la prépondérance de vérité manifestée dans le probable. Il demeurerait à zéro, tandis que sa règle objec-

1. *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. I, a. 4. Cf. I^a II^{ae}, q. XVII, a. 6; A. Gardeil, *La Certitude probable*, pp. 51 et suiv.

tive marque peut-être treize ou dix-huit. Est-ce là *le bien de son esprit?* Évidemment non ! En se récusant il frustre son intelligence de son acquis positif, et pour quoi ? pour reporter cet acquis au bénéfice de l'alternative contraire, qui n'est que possibilité pure, c'est-à-dire un néant au point de vue de la puissance actuelle d'approbation.

Il est donc bon et utile, *decens et utile,* pour le bien *de l'esprit* (sans sortir donc du point de vue spéculatif), de donner son assentiment au probable : *Verisimilius est sequendum*[1]. Ce précepte de conduite intellectuelle intéresse directement la volonté supérieure des fins de la vie de l'homme, députée à tout ce qui fait partie du bien de l'homme y compris le bien de son esprit. Elle se l'assimilera donc avec sympathie, supprimant par le fait même, dans sa source, la crainte qui aurait pu s'élever du fait du manque partiel de lumière; elle réfléchira la vertu impérative de ce principe réflexe sur la puissance intellectuelle; et celle-ci, exécutant l'acte auquel son objet l'inclinait sans pouvoir le lui imposer, donnera désormais sans réticence son approbation au probable. Elle aura la *certitude probable.*

1. *De Verit.*, q. XIV, a. 1. Cf. A. Gardeil, *La Certitude probable,* pp. 73-75.

La certitude obtenue ainsi peut-elle être nommée certitude morale?

Assurément; à condition qu'ici encore, l'on n'identifie pas *moral* avec *vertueux* ou *honnête*[1]. Nous avons affaire à une certitude substantiellement produite par la vraisemblance du probable, mais achevée par le concours des mœurs humaines : non plus seulement, comme dans le cas précédent, par le concours des mœurs intrinsèques de l'esprit spéculatif, mais par celui des mœurs de l'homme intégral, résumées et ramassées dans l'inclination naturelle de la volonté à promouvoir le bien du sujet partout où il se trouve, y compris dans le fonctionnement avantageux de son esprit. C'est une certitude *pratique*, je dirais *utilitaire*, si le mot n'avait pas un sens péjoratif. Qu'on l'entende bien : Il ne s'agit pas de plier la certitude à une utilité quelconque. Il s'agit de soumettre la fonction intellectuelle aux principes régulateurs de l'activité intellectuelle, de manière à lui faire donner au point de vue spéculatif le *rendement*, si je puis dire, auquel elle a droit. Et ce droit, dans l'espèce, est établi par la valeur de l'objet. Mais, n'étant pas absolu, il veut être habilité

1. Cf. A. Gardeil, *La Certitude probable*, p. 82, n° 3.

par les principes réflexes qui régissent légitimement l'acte de spéculation humaine. C'est de la rencontre de ces deux droits, — le droit du probable comme tel, et le droit du principe régulateur de l'acte intellectuel : *verisimilius est sequendum*, etc., agissant sur l'intelligence par l'intermédiaire de la volonté, — que résulte dans notre cas la certitude probable. L'approbation que qualifie une telle certitude est à la fois assentiment de l'esprit et consentement d'une volonté au service des fins de l'esprit[1].

2. — Les biens de toute nature qui sont le but de l'activité humaine, biens individuels de la fortune, de la vie morale, de la vie religieuse nous sont présentés, la plupart du temps, sous les espèces de la probabilité. Lorsque cette probabilité est d'ailleurs fondée et actuelle, et nous savons ce qu'il faut entendre par là, un titre nouveau de l'ordre pratique s'ajoute au titre de l'ordre spéculatif, pour rendre convenable et utile

1. Et c'est pourquoi, étant la résultante de deux droits naturels, le droit de l'objet probable et le droit des fins qui régissent l'acte intellectuel, cette certitude est normalement vraie. A ce point de vue encore, elle peut être dite *morale*, dans le sens de certitude ordinairement obtenue, coutumière, selon l'acception du mot : *mos*, *coutume*, signalée par saint Thomas, *Ethic.*, l. II, lect. 1; cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, p. 81, n° 2.

un assentiment ferme à la probabilité. Ce que la volonté demande en pareil cas à l'intelligence, c'est de lui indiquer un but d'action. Vers ce but elle tend de toutes ses forces, car il représente pour elle un fragment de ce bonheur qui la sollicite sans cesse. Si donc une détermination absolue des moyens propres à desservir les intentions de la volonté n'est pas donnée, il est naturel que celle-ci, prenant acte de la bonté relative que représente un moyen vraisemblablement efficace, pèse de tout le poids de son intention du bonheur, sur l'acte de l'intelligence et contribue ainsi à mettre son assentiment au probable dans l'état de fermeté indispensable à l'action[1]. La certitude résultante peut être dite morale, en ce sens qu'elle est tout à fait conforme aux mœurs de l'homme, à ses inclinations naturelles et foncières[2].

Il est clair que ce renforcement d'adhésion n'ajoute rien à la valeur spéculative de l'argument qui fait la probabilité de l'objet. Le rôle de la volonté est moteur, d'abord par suppression de la crainte volontaire qui pourrait naître de la vue des contingences du probable ; ensuite

1. Cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 82, n° 4.

par action directe, efficiente, sur le déclenchement de l'opinion.

Il est cependant des cas où cette *motion d'exercice* apporte avec soi des garanties supplémentaires à la vérité objective du probable. Et ici, par la force même des choses, je rentre dans l'idée des suppléances exposée dans le chapitre précédent.

a) C'est d'abord le cas où il s'agit d'un objet moral, mis en contact par une connaissance probable avec une volonté rectifiée vis-à-vis de l'Idéal moral. Quelque chose de l'inclination au Bien qui constitue les mœurs fondamentales de l'honnête homme passe dans son intelligence, devenue l'instrument de son vouloir, s'y diffuse en quelque sorte et lui donne d'adhérer avec une certitude majeure aux objets contingents en harmonie avec le vrai bien de l'homme. Cette certitude demeure probable en regard de ses raisons objectives; mais sa fermeté est partiellement morale, étant le fruit de la moralité du sujet qui la possède. Certitude légitime assurément, car, en soi, le bien coïncide avec le vrai, étant issu de la même source première. Cependant comme nos intentions morales peuvent se tromper dans leurs estimations de fait, ces renforcements moraux ne pourront jamais se substituer au critère intellectuel du vrai

moral. Ils garderont leur rôle d'auxiliaire et d'appui de l'assentiment d'opinion. Ils n'atteignent, en effet, son objet que dans une harmonie avec les vraies fins de la vie humaine, vécues et agissantes dans l'honnête homme, avec les vraies mœurs de l'homme[1].

Cette certitude morale de l'honnête homme, qui a fait tout ce qu'il a pu pour se renseigner sur les moyens aptes à desservir ses intentions, et n'a abouti qu'à une probabilité spéculative, demeure donc relative au point de vue spéculatif et objectif : elle est cependant absolue au point de vue pratique et subjectif, car, fort de ses intentions, l'honnête homme en agissant dans le sens du bien qui lui est présenté sous les espèces de la probabilité, a conscience qu'il ne se trompe pas et qu'il agit bien.

b) Un autre cas est celui de l'homme dont la volonté est effectivement rectifiée vis-à-vis du bien surnaturel par ce que nous avons appelé l'intention surnaturelle de la foi. Sous la pression de la volonté de croire qui lui est surnaturellement inspirée, il aborde la question de la vraie religion, du magistère divin authentique.

1. A. Gardeil, *La certitude probable*, pp. 78-79; p. 82, n. 5.

Il est clair que la même loi que nous venons de voir régler l'influence de l'Idéal moral sur l'assentiment de l'honnête homme aux vrais moyens de la vie morale, suit ici son cours[1]. Il y a une différence cependant, mais elle est tout en faveur de l'intention de la foi. C'est que le Dieu justificateur veille activement sur les actes de l'esprit qui assurent la correspondance de nos certitudes naturelles en matière de révélation positive avec la fin religieuse qu'elles sont destinées à desservir. Il guide le conseil de l'homme déjà surnaturalisé d'intention, et délibérant sur l'élection de la véritable foi positive. Or, on ne fait pas sa part à Dieu. Les suppléances morales de la crédibilité pouvaient n'être que des renforcements de la certitude probable existante : les suppléances surnaturelles vont plus loin; elles peuvent produire des assurances dépassant les résultats spéculatifs de la recherche de la crédibilité, de véritables anticipations intellectuelles. Il y a chance pour qu'en bien des cas, elles suppléent non seulement à la fermeté spéculative de l'assentiment, mais encore à la lumière objective des motifs de crédibilité.

Nous savons maintenant comment des arguments probables peuvent produire la certitude.

1. Cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, p. 83, n. 6.

C'est à la condition préliminaire de bien entendre la probabilité. On aboutit ainsi à quatre genres de certitude probable : certitude spéculative pure, due à la haute valeur d'une probabilité ; — certitude spéculativo-pratique, comportant, en plus d'une probabilité fondée, une intervention de la volonté agissant pour les fins de l'activité de l'esprit et prescrivant l'assentiment ferme au nom des droits majeurs de ces fins ; — certitude pratique que contribue à affermir la volonté agissant pour les fins supérieures de la vie humaine ; — cette certitude pratique est spécialement garantie à la connaissance morale et religieuse, lorsque la volonté est informée par l'intention des vraies fins de la moralité, ou par une intention surnaturelle de croire, inspirée et assistée par Dieu.

II. — Question d'application.

Il n'y a pas de difficulté spéciale pour appliquer ces principes à la solution de notre seconde question : *Comment une révélation qui ne serait spéculativement que probable peut-elle exiger un assentiment certain?* Dès lors que l'on définit le probable comme nous le faisons, et non comme les Probabilistes, le mécanisme psy-

chologique est identique; et déjà nous avons expliqué son fonctionnement dans le cas où interviennent des rectifications surnaturelles de la volonté par l'intention de la foi. C'est ici, qu'on le remarque bien, le cas le plus important et le plus fréquent dans la genèse de la foi, car l'intervention divine y est normale et, normalement aussi, l'intention de la foi, précédant son élection, exerce sur celle-ci une influence principale.

Quant à la certitude spéculative pure, à la certitude spéculativo-pratique, et à la certitude practico-morale, leur présence dans le jugement rationnel de crédibilité dépend de la valeur objective des motifs de crédibilité. Si l'argumentation apologétique possède la valeur d'une *probabilissima,* on a la croyance spéculative ferme; si elle a une valeur simplement probable (au sens que nous donnons à ce mot), on a la certitude spéculativo-pratique; et cette certitude spéculativo-pratique a de plus un caractère moral lorsque le motif de crédibilité est lui-même d'ordre moral. Il n'y a pas lieu d'insister.

*
* *

Mais, peut-être, nous saura-t-on gré de dire ici ce que nous pensons *in concreto* des *résultats*

de la méthode, — d'appliquer notre doctrine de la formation de la certitude probable à quelques-uns des principaux motifs de crédibilité, — de faire valoir notre classification des degrés de la certitude probable par un essai de classification, au point de vue de leur certitude, de certains motifs de crédibilité. Nous le ferons, en avertissant cependant que l'on ne doit pas attendre d'une méthodologie apologétique un traité d'apologétique intégral.

I

Cas de la certitude probable spéculative.

1. — Nous estimons que l'ensemble du témoignage apostolique et ecclésiastique touchant la vérité des miracles du Christ et l'affirmation par le Christ de sa divinité ou mission divine constitue actuellement un argument qui, au point de vue rationnel et purement spéculatif, est capable d'engendrer, chez tous ceux qui en percevront l'entière objectivité, une certitude probable spéculative très ferme du fait de la révélation, l'*opinio vehemens* ou *fides per antonomasiam* des anciens. Si, conformément aux notions adoptées et justifiées, nous nommons : *probables*, cet ar-

gument et cette certitude, c'est uniquement parce que la matière du témoignage est impropre à la démonstration. La preuve est la plus haute qui puisse se rencontrer dans ce genre de disciplines.

Il ne saurait être question de justifier ici cette affirmation. Je veux seulement attirer l'attention sur un fait actuel extrêmement significatif et qui tend à attribuer à l'argument présent les caractères de la *probabilissima*.

Ceux que préoccupaient il y a quelque trente ou trente-cinq ans la défense apologétique, se souviennent de l'impression produite en France, dans les classes réputées intelligentes, par les ouvrages de Renan. C'était la *Science* disant son fait à des croyances surannées. Beaucoup perdirent la foi : d'autres trouvèrent dans ces ouvrages un appui pour leur indifférence religieuse ou leur incrédulité. En réalité peu, très peu, firent un acte personnel d'intelligence : ils crurent Renan sur parole. Or, des thèses de Renan fondées sur les fausses estimations scientifiques des savants d'Outre-Rhin, il ne reste pour ainsi dire rien. Tout a été démoli et remplacé par une critique moins aprioriste, exacte, plus savante.

Mais, dans quel sens s'est orientée cette critique ? — Dans le sens des affirmations de l'Apo-

logétique catholique. Les savants catholiques, à vrai dire, n'y sont presque pour rien. Comme l'a dit Harnack, la fortune leur est venue en dormant [1]. Forts de leur Église et de sa tradition, ils avaient continué de camper sur leurs positions. Et voilà que, sur nombre de points capitaux, la critique savante s'est rapprochée de ces positions, à telle enseigne qu'elle les avoisine et émet des affirmations *presque semblables*. Les concessions actuelles de Harnack, en chronologie par exemple, marquent le sommet d'une courbe ascendante qui a laissé depuis longtemps derrière elle les fausses probabilités des systèmes des Baur et des Strauss. Et dans le prolongement de cette courbe, sur lequel Harnack a cependant jeté un solennel interdit, de très nombreux savants, dont, cette fois, beaucoup de catholiques, travaillent fructueusement à poser des jalons solides, dont le tracé rejoint de plus près encore les positions catholiques sur l'historicité des miracles du Christ et l'affirmation de sa divine mission.

Pour ceux qui se rappellent l'intransigeance de la fausse science du début et sont témoins de sa lamentable défaite, il appert que les masses

1. Cf. l'*Avant-propos* de la 3e édition de l'ouvrage de Mgr Batiffol : *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, Gabalda.

scientifiques se sont orientées vers la « démonstration évangélique » : ils éprouvent, dirai-je : le sentiment ou l'expérimentation, que l'état actuel des recherches constitue vis-à-vis de cet idéal, une sorte d'*ultima dispositio prævia ad formam*. Il éclate en tout cas, aux yeux de tous, que les esprits, prétendus supérieurs, de l'incrédulité d'hier ont été tout simplement victimes de leur ignorance et de la fausse science de leurs guides.

Cette sorte de démonstration par l'absurde constitue un indice, entre plusieurs, de la haute valeur du témoignage apostolique et ecclésiastique. L'on conviendra qu'il est tout en faveur du sentiment qui nous fait regarder la preuve apologétique tirée de ce témoignage comme douée de la probabilité *maxima* qui produit la certitude probable spéculative.

2. — Comme exemple du même degré de probabilité, en faveur de la même conclusion, mais cette fois résultant d'un seul témoignage, *omni exceptione major,* que l'on nous permette d'invoquer saint Paul et saint Irénée. Après l'argument d'ensemble, c'est l'argument de détail.

Le témoignage de saint Paul est situé en pleine lumière historique. Saint Paul lui-même vit dans

le milieu où s'est affirmée la doctrine du Christ, où s'est déroulée sa vie. Il écrit à un court intervalle des événements, à une distance qui n'a jamais discrédité aucun mémoire historique. S'il n'a pas été en contact immédiat avec le Christ, il a été en contact avec ceux qui l'ont vu et suivi, qui furent les témoins oculaires et auriculaires de ses gestes et de ses paroles. C'est un ancien ennemi, en ayant toutes les clairvoyances ; c'est un converti, un homme qui sait faire les différences ; c'est un esprit jugeur, à même d'apprécier et de critiquer un témoignage. De fait, il critique l'attitude de Pierre, parce qu'elle n'est pas conforme à l'attitude prescrite par le Christ ; il collationne son évangile avec celui des Apôtres témoins, de peur, dit-il, d'avoir couru en vain ; et il note avec soin que les apôtres n'ont rien trouvé à modifier dans sa prédication. S'agit-il du fait capital de la résurrection du Christ, il énumère ses autorités, la sienne, celle de sa vision personnelle, au dernier rang, et il n'oublie pas que, des cinq cents témoins d'une apparition, la plupart vivent encore ; il en conclut que sa foi et sa prédication ne sont pas vaines. D'ailleurs, d'un caractère moral, d'une sincérité au-dessus de tout soupçon : l'accent brûlant de son amour pour le Christ témoigne, selon la re-

marque de Windischmann, qu'il n'est pas un trompeur, comme sa clairvoyance qu'il n'a pu être un trompé.

Ne sommes-nous pas avec Paul en présence de l'une de ces autorités si fortes que l'esprit n'y trouve rien à reprendre, *tam vehemens auctoritas ut citra evidentiam convincatur intellectus*, comme dit Soto; de l'un de ces témoignages *omni exceptione majores* qui, à eux seuls, engendrent une croyance très ferme, *fides, opinio vehemens?*

Il le semble bien. Et puisque nous, les trop tard venus, nous ne pouvons approcher les faits et les témoignages du Christ que par des intermédiaires, il semble bien que nous ayons en saint Paul un représentant attitré de nos exigences et de nos besoins de vérification oculaire. Nous pouvons gager notre foi sur l'affirmation d'un tel témoin. Or son affirmation, c'est non seulement l'essentiel de ce que nous croyons aujourd'hui : mais, sur bien des points, le détail lui-même : et il est permis de penser que la réussite d'une semblable vérification d'événements situés si loin de nous est une forte garantie pour l'acceptation du reste.

Passons au témoignage de saint Irénée.

Il écrit à Florinus cette lettre qui nous a été

conservée par Eusèbe : « Étant encore enfant... je t'ai vu chez Polycarpe... Je pourrais dire encore le lieu où était assis le bienheureux Polycarpe, sa démarche, sa manière d'être, sa figure, les instructions qu'il donnait à l'assemblée des chrétiens; comment il nous racontait ses relations familières avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur. Ce qu'il avait appris d'eux sur le Seigneur, sur ses miracles aussi et sa doctrine, Polycarpe le rapportait comme l'ayant appris de la bouche de ceux qui avaient vu le Verbe de vie, et ses récits étaient tout à fait semblables à ce que dit l'Écriture[1]. »

Comme tout cela est réel! Sans doute il s'agit d'un fait inouï : le Verbe de vie, Dieu incarné, parmi des hommes; les enseignant, faisant des miracles. Mais ce fait se relie avec l'auteur de cet écrit par une courte série de témoins irrécusables: il nous parvient comme un événement tout simple, concret, faisant partie du cours ordinaire des choses. Ce témoignage, consigné par hasard sur un bout de parchemin conservé par aventure dans un recueil de documents, cheminant à travers les siècles jusqu'à nous, les distants du Christ, nous fait palper, pour ainsi dire, la réa-

1. Euseb., *Hist. eccl.*, V, xx.

lité concrète du Sauveur, de sa conversation, de ses miracles, de sa doctrine. Et quelle doctrine? Celle de saint Jean, dépouillée ici de cet appareil de thèse qui rend suspect à certains critiques son Évangile, pour revêtir la forme de l'entretien familier d'un père avec ses enfants dans le Christ : *Numquid scorpionem dabit eis?*

Voilà un témoignage qui n'a certes pas été écrit pour les besoins de notre cause, de nos apologétiques. Et si l'on pense à toutes les situations analogues qui n'ont pas eu la bonne fortune d'être transcrites et conservées, et dont ce bienheureux bout de parchemin conserve la trace et suggère l'existence, n'y a-t-il pas là une autorité exceptionnelle capable à elle seule de fixer un esprit réfléchi dans une croyance ferme à l'objectivité de l'*Évangile?*

3. — Jusqu'ici nous n'avons considéré que la probabilité résultant du témoignage, et dont le vrai nom est : *crédibilité*. Il en est une autre espèce, celle qui conclut des effets à la cause. Si le fait de la prédication évangélique, confirmé par des miracles, relève directement du témoignage, comme tout fait historique, il peut être aussi reconnu à l'aide d'une inférence. Un fait est toujours cause d'autres faits et la relation qui les

unit peut être assez déterminée pour que l'on puisse induire la cause en partant de ses effets.

C'est le cas de l'argument tiré de la vie de l'Église catholique.

Saint Augustin l'a maintes fois exploité, Pascal l'a magnifiquement illustré et le P. Lacordaire lui donne un relief souverain, bien qu'à vrai dire, dans une matière si riche, il n'y ait rien de définitif. La vie de l'Église déborde en efficacité apologétique toutes les apologies; elle n'est attachée à aucune; elle opère par elle-même, sans prédicateurs ni écrivains. Chaque jour, ici ou là, nous apprenons des conversions nouvelles, souvent d'esprits d'élite, produites par l'examen de cette vie merveilleuse.

Qu'ont-ils donc vu ces convertis dans cette masse de phénomènes si divers et si extraordinairement entrelacés qui constituent la vie de l'Église du Christ? A s'en tenir à leurs récits, tous n'ont pas été amenés par le même chemin : les uns ont été frappés par son caractère d'autorité doctrinale; d'autres, par sa bienfaisance universelle; d'autres par sa note de sainteté... Peu importe le sentier individuel : tous ont entrevu d'abord, puis mieux distingué, puis vu, si l'on peut dire, le caractère exceptionnel, surnaturel, providentiel, divin de la vie de l'É-

glise. Et se posant la question de la cause, ils l'ont résolue aussitôt dans le sens de sa divinité.

Il leur est arrivé ce qui arrive au chercheur lorsque d'un ensemble d'indices se dégage, le soupçon d'abord, puis, par des éliminations successives, la croyance de plus en plus arrêtée que leur cause génératrice ne peut être que telle réalité : jusqu'à ce que cette croyance devenue plus véhémente se fixe en certitude. On sent alors que l'on touche à la cause. Et de fait, déclare Albert le Grand qui connaissait cet instant, c'est une vérité *scientifique : est scitum,* mais il ajoute avec la scrupuleuse justesse du logicien : *quamvis per modum scientiæ non sit acceptum :* en droit, ce n'est pas une démonstration, car ses éléments de preuve ne sont que des signes.

Rien n'empêcherait sans doute de conclure nécessairement une cause surnaturelle et divine d'un effet surnaturel et divin. Nous savons par la foi que la vie de l'Église est un fait divin et surnaturel. La démonstration serait donc possible. Mais, précisément parce que ce fait est surnaturel, nous ne pouvons abstraire qu'imparfaitement son essence profonde des modalités créées sous lesquelles il nous est ac-

cessible: Si nul ne sait de science absolument certaine, s'il est digne d'amour ou de haine, s'il a la grâce et la charité, encore que les signes en soient à sa portée immédiate et qu'ils pussent être l'objet immédiat de ses constatations, combien plus difficile est la reconnaissance scientifique de la nature des phénomènes si complexes, et parfois si mélangés, qui composent la vie de l'Église. Les signes en sont innombrables et des plus parlants, et le signe qui jaillit de l'ensemble est imposant; mais le mot même de signes nous avertit que la preuve, si efficace qu'elle puisse être, n'aura pas pour nous la rigoureuse et évidente nécessité qui fait la démonstration proprement dite : *cognitio evidens per causas*.

C'est à quoi semble s'arrêter en définitive le concile du Vatican dans son immortel éloge de l'Église, grand et perpétuel motif de crédibilité, témoignage irréfragable en faveur de sa mission. Il termine en effet en ces termes : De là vient que, semblable à un étendard dressé à la face du monde, *ut signum levatum in nationes*, l'Église *invite* à croire les incroyants, et donne à ses enfants l'*assurance certaine* de la solidité du fondement de leur foi.

Nous classerons donc l'argument par la vie

de l'Église parmi ces arguments *ex signo* qui objectivement atteignent au degré maximum de la probabilité spéculative et, subjectivement, produisent une certitude probable purement spéculative, une croyance spéculative ferme et véhémente.

II

Cas de la certitude probable pratique.

Comme exemple de motifs de crédibilité engendrant la certitude probable spéculativo-pratique, nous citerons en première ligne les arguments de la section précédente, et les arguments démonstratifs eux-mêmes, lorsque pour une cause quelconque, ils n'ont pu être complètement reconnus et assimilés.

1. — La preuve par le miracle et les prophéties est en soi *démonstrative :* mais elle ne nous est accessible, du moins en ce qui concerne les miracles du Christ et des apôtres, que par le moyen de l'histoire. Or, c'est un principe de critique que « même pour les grands faits de l'histoire on n'aboutit qu'à un maximum de probabilités reposant sur des inférences qu'il n'est jamais possible de vérifier entièrement ».

L'argument prophétique, sous sa forme commune, à savoir celle de la réalisation effective d'un événement que Dieu seul pouvait prévoir, soulève à son tour de nombreuses difficultés, spécialement en ce qui concerne la juste intelligence des prophéties. Le vieux testament est un chiffre, disait Pascal. Ce chiffre, la raison laissée à elle seule peut-elle le connaître? En ce qui concerne les prophéties messianiques, il ne semble pas que le chiffre de Pascal soit beaucoup en usage chez les exégètes contemporains[1].

Et donc, par suite de l'imperfection du mode de connaissance que nous en pouvons avoir, il arrivera que les motifs de crédibilité les plus décisifs ne nous soient pas accessibles en leur forme rigoureuse; et que, selon la nomenclature par nous adoptée, n'étant plus absolument démonstratifs. ils soient *pour nous* probables; j'entends toujours : approuvables, dignes d'approbation, mais d'une approbation non scientifique.

2. — Il en est de même, à plus forte raison, des motifs de crédibilité recensés dans la section précédente.

1. Cf. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques. Revue biblique*, oct. 1906.

Par exemple, le témoignage apostolique et ecclésiastique en faveur de la vérité des miracles et de l'affirmation par le Christ de sa divinité peut ne pas se réaliser dans un esprit avec toute l'efficacité qu'il mérite. Telle difficulté, par exemple le problème eschatologique, qui au sentiment de Mgr Le Camus valait à lui seul toutes les difficultés soulevées à l'occasion de l'Ancien Testament, peut arrêter un esprit, au point de vue d'un assentiment spéculatif très ferme. Sans doute, comme le disait Newman, mille difficultés ne font pas une raison de douter, mais elles ne laissent pas d'occasionner cette appréhension du contraire qui est l'accompagnement de tout assentiment, en dehors de la connaissance scientifique et de la croyance spéculative ferme. Il reste que l'argument d'ensemble dont nous parlons, en soi probabilissime, pourra n'apparaître à certains esprits que sous les espèces de la probabilité commune[1], capable d'engendrer une certitude spéculative pratique et non plus purement spéculative.

3. — La preuve de détail peut rencontrer des difficultés de réalisation subjective analogues.

1. Pour le sens de cette expression, cf. pp. 76; 161-165.

Bien plus, il arrive que l'on passe d'une certitude subjective spéculative à une certitude d'ordre pratique. J'ai connu un bon catholique dont l'argument apologétique de base avait été le témoignage de saint Paul. « Il sue le réel, disait-il, et tout mon catholicisme est là. Mon saint Paul me suffit. » Paul l'avait amené à la foi et actuellement contribue encore à le confirmer dans la foi.

Et pourtant il m'avouait un jour que son argument ne lui apparaissait plus si probant qu'autrefois. La psychologie de son témoin, son caractère porté aux excès, le milieu de charismes, parfois si étranges, où il vivait, et pour lesquels il avait, lui semblait-il, beaucoup de condescendance, sinon de complaisance, enfin sa mentalité d'homme qui a des visions, etc., tout cela impressionnait la raison spéculative de mon client. Il ne doutait pas, mais il sentait le besoin de reprendre son argument, de le développer en face de nouveaux points de vue qui s'étaient fait jour dans son esprit. Il jugeait d'ailleurs cette tâche possible, mais n'ayant pas pour l'instant le loisir de l'entreprendre d'une manière suffisamment scientifique et qui satisfît ses exigences, il laissait sa preuve dormir en l'état, avec son coin d'ombre. Sa foi surnaturelle très ferme ne

lui faisait pas éprouver « l'inquiétude de la preuve à faire[1] ». A la lettre il expérimentait cette grâce qui, selon les belles paroles du Concile du Vatican, confirme ceux qu'elle a amenés, à son admirable lumière, pour qu'ils persévèrent dans cette même lumière, *non deserens nisi deseratur*. On l'eût bien étonné en lui disant que l'obscurcissement survenu à son argument lui donnait le droit de révoquer en doute la légitimité de l'assentiment contracté sous le magistère de l'Église jusqu'à ce qu'il eût achevé sa nouvelle démonstration de la crédibilité de sa foi.

Et cependant, son argument n'avait plus pour lui la vigueur irrésistible d'autrefois. « Il prouve toujours, disait-il, mais, ajoutait-il aussitôt, trahissant sans s'en rendre compte le travail psychologique qui s'accomplissait en lui, je suis obligé d'y mettre un tout petit peu de bonne volonté. »

4. — A côté de ces arguments toujours valables, non seulement en soi, mais encore pour nous, mais accidentellement affaiblis parce que imparfaitement saisis, il est d'autres arguments qui ne semblent pas posséder par eux-mêmes

1. Schwalm, *L'acte de foi est-il raisonnable?* p. 19, Bloud, Collection Science et religion.

une valeur supérieure à ce que j'ai appelé la probabilité commune.

Tels m'apparaissent les arguments tirés de l'extension miraculeuse du christianisme; du témoignage d'innombrables hommes doués d'une moralité intègre; de la concordance de la doctrine chrétienne avec les plus nobles et les plus profondes aspirations de l'âme humaine; de son efficacité sociale; de la constance et du témoignage des martyrs; etc.

On propose, il est vrai, avec un sens profond de la relativité de ces motifs, de n'en faire état que comme des éléments solidaires d'une preuve d'ensemble[1]. Le procédé est efficace : et il est de rigueur lorsqu'il s'agit de construire une apologétique intégrale. Mais, dans le concret, ces arguments ne laissent pas d'agir indépendamment les uns des autres. Tout le monde n'est pas un Newman, pour poursuivre une enquête à travers d'infinis détails, et pour équilibrer dans un jugement définitif les valeurs partielles d'innombrables objections et d'innombrables réponses. La vue d'un martyre a suffi à convertir nombre de païens : et de nos jours, combien

1. A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'Apologétique*, Première partie, c. v : La solidarité apologétique des motifs de crédibilité.

sont vaincus simplement par la rencontre d'une âme sainte. L'argument isolé réussit : Voilà le fait.

Et d'autre part, spéculativement parlant, il n'est ni absolument décisif, ni même doué de cette haute probabilité qui produit de soi la croyance spéculative ferme.

Il semble donc bien que nous ayons dans les arguments cités et leurs semblables, considérés isolément, des arguments capables de produire une certitude pratique, que cette certitude soit atteinte à l'aide de principes réflexes de l'ordre intellectuel, ou qu'elle fasse appel à des suppléances morales ou surnaturelles.

J'arrêterai ici ces exemples que j'ai cités uniquement pour faire valoir l'application de la théorie de la formation de la certitude en matière apologétique à l'aide de motifs de crédibilité probables. Dans le chapitre précédent j'ai d'ailleurs développé plusieurs cas concrets, qui semblent appeler les suppléances morales et surnaturelles.

*
* *

Le lecteur peut maintenant se rendre compte de la manière dont « une révélation », qui ne serait

tpéculativement que probable, comme dit M. Bainvel[1], peut donner lieu à un jugement de crédibilité pratiquement certain. Il suffit de bien ensendre le mot : *probable,* et d'appliquer au cas spécial de la crédibilité la théorie générale de la formation des jugements fermes à l'aide de la probabilité, — sainement comprise.

1. *Art. cit.*, p. 167.

LIVRE TROISIÈME

L'APOLOGÉTIQUE

PROLOGUE. — S'il est une doctrine mal définie et dont l'objet et la méthode demeurent un problème pour les théologiens, c'est assurément l'Apologétique[1].

On peut s'en convaincre en lisant l'article que lui consacre le *Dictionnaire de Théologie catholique*[2].

Les uns font de l'Apologétique une science rationnelle, une sorte de démonstration philosophique et scientifique spéciale; les autres lui

1. Ces lignes ont été écrites en 1907. Depuis cette date de nombreux ouvrages, articles de revues, dictionnaires, comptes rendus, cours d'universités et de séminaires se sont inspirés des idées de ce petit livre et ont notablement modifié l'ancien état de choses. Voir en particulier l'œuvre du R. P. E. A. de Poulpiquet O. P., *L'objet intégral de l'Apologétique*, Paris, Bloud, 1912 et l'article *Apologétique* du Dictionnaire apologétique de la foi catholique.

2. Paris, Letouzey, t. I, fasc. 6, col. 1511.

attribuent une nature théologique. Tandis que Kleutgen la déclare condition nécessaire de la Théologie et se refuse à aller plus loin, Knoll, Schwetz, Hettinger, Jansen voient en elle le fondement même de la Théologie : c'est la *Théologie fondamentale*. Pour d'autres, c'est la *Théologie générale*, cette partie de la théologie qui précède son partage en traités dogmatiques spéciaux et lui sert comme d'introduction. De fait on l'appelle aussi *Introduction, Propédeutique, Prolégomènes à la Théologie*. Celui-ci l'intitule *Logique Théologique*, et celui-là *Logique surnaturelle*. D'aucuns ont proposé de la concevoir tout simplement comme l'art de faire des apologies.

Si, de l'idée que les théologiens se font du traité, nous passons aux matériaux dont se servent les apologistes pour construire leur synthèse, la confusion n'est pas moindre. Lisons la suite de l'article de M. Maisonneuve et nous constaterons que l'apologétique comprend la théorie de la connaissance ou critériologie générale, une psychologie, une théodicée, des parties étendues de traités théologiques touchant le Surnaturel et la Religion, les questions d'Introduction au Nouveau Testament, l'exégèse de nombreux textes de la Sainte Écriture, parfois l'histoire du Canon, l'histoire comparée des reli-

gions, le traité de la divinité du Christ (autant dire de l'Incarnation), le traité de l'Église (en partie théologique, en partie canonique), le traité de la foi, le traité des Lieux théologiques, des parties étendues de l'Histoire de l'Église... c'est-à-dire « tout et tout ». C'est une Pantologie sacrée, s'écriait dans un moment d'humeur, d'humour peut-être, un vieux professeur. Et, le moins que l'on en puisse dire, c'est, avec M. Maisonneuve, que l'apologétique est une doctrine en voie de formation.

Il faut louer M. Maisonneuve de l'intrépidité avec laquelle il a entrepris de concilier des opinions si diverses et de ramener à l'unité des éléments si étrangers les uns aux autres. Était-il possible d'aboutir en utilisant la méthode expérimentale d'enquête, de classification, de comparaison, d'élimination et d'option finale pour la solution la mieux justifiée en principe? A voir l'émiettement, la bigarrure, le chaos encyclopédique du donné qu'il s'agissait d'organiser, on en aurait pu douter. Cependant, M. Maisonneuve s'en est tiré à son honneur. Autant que l'on pouvait réussir par cette méthode *a posteriori,* il a réussi. Il a dégagé les deux grandes formes de l'Apologétique traditionnelle, l'Apologétique positive et l'Apologétique défensive, et judicieuse-

ment classé, comme irréductible aux deux premières formes, l'Apologétique selon la méthode d'immanence. Mais il ne pouvait manifester le lien synthétique qui unit ces deux formes traditionnelles et permet de leur ramener par analogie la méthode d'immanence; il ne les a pas fait sortir génétiquement du concept même de l'Apologétique. S'il les a définies par leurs différenciations apparentes, il n'a pu pénétrer dans leur essence profonde. Pour cela il eût fallu faire succéder à la méthode expérimentale la méthode *a priori;* faire table rase des formes actuelles du donné apologétique; reprendre la question à neuf, d'en haut, en partant de principes pris au cœur de la théologie de la foi. C'est ce que nous nous proposons de tenter.

*
* *

Avant d'entrer dans le vif de la question, il est expédient de recueillir une notion préliminaire sur laquelle tout le monde s'entend, à savoir la distinction de l'Apologétique et de l'Apologie. C'est un fait qu'il y a toujours eu dans le christianisme des apologies, c'est-à-dire des défenses ou des justifications concernant les personnes et les doctrines. Au contraire, « l'apolo-

gétique ne s'est guère constituée qu'au siècle dernier ». Ce n'est qu'en 1752 que Joseph Hooke l'inaugure en publiant ses *Religionis naturalis et revelatæ principia,* dont les analogues prendront désormais place en tête des *Institutiones theologicæ* modernes[1]. Le résultat le plus net du laborieux effort apologétique de ces 150 dernières années est d'avoir mis hors de contestation l'existence distincte de l'Apologétique. Il serait étrange, en effet, que cette activité féconde et quelque peu fébrile se fût dépensée pour un fantôme.

Or, ce fait a sa raison d'être. L'apologie, dit excellemment M. Maisonneuve, est particulière et spéciale ; elle a pour objet un mystère, tel que la sainte Trinité; un dogme, comme l'infaillibilité du pape ; une loi disciplinaire, le célibat ecclésiastique par exemple ; un saint, un pape dont elle défend la mémoire. Lors même qu'elle entend prouver la vérité de la foi, « elle emprunte aux circonstances, au temps et au lieu où elle paraît, ses procédés, ses arguments, et, parfois, son succès; souvent elle ne possède pas une valeur absolue, et parce que, suivant la juste parole d'Aristote, il n'y a pas de science

1. *Dictionnaire de Théol. cath.*, art. Apologétique ,*loc. cit.*

du particulier, elle peut bien être une défense savante, mais elle n'est pas une science[1] ». L'Apologétique, au contraire, « s'attache aux faits principaux, aux vérités fondamentales; elle retrace les grandes lignes, précise le sens et la portée des principes qui l'éclairent, des lois qui la dirigent, des matériaux qu'elle emploie et met en œuvre... Parce que son ambition légitime est de produire dans les âmes la certitude, elle est à proprement parler une science ». Coordonnant ainsi les preuves du Christianisme, elle peut être appelée une « Apologie générale[2] ».

Universalité dans le mode d'envisager la preuve de la vérité catholique; prétention à une valeur absolue, « scientifique », ce sont bien là, en effet, les deux caractéristiques que présentent les travaux apologétiques modernes et par lesquelles ils se distinguent des antiques et simples apologies. Mais n'y a-t-il là que prétention et effort? Peut-on légitimer a priori cet effort, et montrer, par suite, que ces prétentions sont autorisées; que l'Apologétique a droit à exister, comme doctrine d'ensemble, et pourtant

1. *Ibidem.*
2. *Dictionnaire de Théol. cath.*, art. Apologétique.

scientifique, justifiant la vérité de la foi catholique?

Il nous a semblé que la propriété de l'objet de foi, qui a reçu le nom de crédibilité, et dont nous espérons avoir précisé le concept, établi les variétés spécifiques, élucidé les problèmes, dans nos deux premiers livres, pouvait servir de point de départ à cette déduction.

Dans un premier chapitre nous montrerons que le concept de la crédibilité répond aux exigences objectives universalistes de l'Apologétique, et autorise celle-ci à se constituer comme discipline générale, unifiée et autonome.

Dans les chapitres suivants, nous établirons que les différences spécifiques de la crédibilité, à savoir : la crédibilité scientifiquement démontrée, la crédibilité relative et la crédibilité d'origine subjective [1], déterminent *a priori* l'organisation de plusieurs disciplines ou fonctions apologétiques, nettement spécialisées.

1. Cf. p. 76.

CHAPITRE PREMIER

L'OBJET DE L'APOLOGÉTIQUE.

L'Apologétique, disions-nous, se distingue des apologies par la généralité de l'aspect sous lequel elle envisage la preuve de la vérité catholique. Elle laisse les Apologies et la Théologie spéciale s'occuper, chacune à sa manière, de ce que les dogmes spéciaux ont de particulier.

Or, cet aspect général sous lequel les dogmes sont accessibles à la raison humaine, n'est-ce pas, précisément et uniquement, la crédibilité? Relisons le maître texte où saint Thomas a défini celle-ci :

« L'objet de foi, dit le saint Docteur, peut être considéré de deux manières : ou bien dans ce qui le spécifie, et alors il ne peut être simultanément objet de foi (surnaturelle) et de vue rationnelle; ou bien en général, sous la raison universelle de croyable, et ainsi il est vu rationnellement

par celui qui croit (surnaturellement). Car il ne croirait pas, s'il ne voyait qu'il doit croire, soit à cause de l'évidence des signes, soit pour tout autre motif semblable [1]. »

La coïncidence est parfaite. L'Apologétique demande au dogme de fournir à la raison un aspect sous lequel elle puisse l'aborder, dans le but de prouver, par une preuve d'ensemble, sa légitimité. Et le dogme répond par l'organe de la Théologie : Cet aspect existe; vous pouvez vous en emparer; je le livre aux entreprises de la raison, sachant bien qu'il leur est abordable et qu'elles ne peuvent tourner qu'à la reconnaissance de mon bien-fondé en raison. C'est la crédibilité.

D'ailleurs, si par son caractère général la crédibilité satisfait aux exigences d'une discipline qui se présente comme une preuve d'ensemble, elle ne laisse pas cependant d'avoir en soi une détermination formelle précise, et, par là, d'être capable d'unifier spécifiquement la discipline qui la prendra comme objet.

Qu'est-ce, en effet, pour le répéter brièvement, que la crédibilité? C'est la propriété qui échoit au dogme catholique du fait du témoi-

1. *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. I, a. 4, ad 2.

gnage divin. Or, le témoignage divin est uniforme, quels qu'en soient les organes; et la résultante de ce témoignage, toujours et absolument véridique, ne peut être, dans le dogme, qu'un genre de vérité caractérisée et qu'il est impossible de confondre avec d'autres genres de vérité. Si telle est la crédibilité, l'Apologétique, en l'acceptant comme objet, devient donc elle-même une doctrine spécifiquement distincte et définie.

Unité formelle de son objet et universalité de son point de vue vis-à-vis de l'ensemble du dogme catholique, voilà ce que la Crédibilité offre à l'Apologétique; et voilà comme la Théologie de la foi assigne *a priori* à celle-ci une place dans l'ensemble des doctrines. L'Apologétique sera la *Somme de la crédibilité du dogme catholique,* ou il n'y aura pas d'Apologétique.

On peut résumer le programme d'une telle Apologétique dans ces deux paroles de saint Paul : *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt; — omnia mihi licent sed ego sub nullius redigar potestate*[1].

Omnia mihi licent. — En vertu de l'univer-

1. I *Cor.*, VI, 12.

salité de son objet formel, tout ce qui peut conduire à la preuve du témoignage divin, d'où résulte immédiatement la crédibilité du dogme, relève de l'Apologétique. Cela justifie, du coup, les mœurs annexionnistes et encyclopédistes que nous lui avons reconnues.

Sed non omnia expediunt. — L'Apologète doit faire un choix parmi ces matériaux amoncelés. Tout ce qui ne conduit pas directement ou indirectement à l'établissement du fait du témoignage divin doit être impitoyablement éliminé, comme hors-d'œuvre et surcharge inutile, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur en soi.

Omnia mihi licent. — Les sciences rationnelles et morales, l'histoire, la philosophie, l'exégèse, la sociologie, etc., toutes les connaissances humaines en un mot, sont tributaires de l'Apologétique, du moment qu'elles peuvent servir à établir la crédibilité.

Sed ego sub nullius redigar potestate. — Si toutes les connaissances humaines sont tributaires de l'Apologétique, c'est à la condition que l'Apologète les utilisera comme des instruments, en vue de son but, et qu'il ne laissera pas se substituer à l'intention apologétique la curiosité scientifique qui finirait par l'envahir et la dominer.

Que d'apologétiques énormes se réduiraient en un instant à une trop simple expression, si elles tenaient compte de ces deux restrictions à la liberté de l'Apologète, que commandent cependant rigoureusement les exigences d'une discipline désormais unifiée et rendue autonome par la prise de possession d'un objet formel, un, précis, et lui appartenant en toute propriété[1] ! Qui donc nous rendra enfin le sens apologétique?

*
* *

Sans entrer dans une critique en règle de l'Apologétique telle qu'elle est, il ne sera pas inutile de faire valoir les exigences de l'Apologétique telle qu'elle doit être, en regard de nos principaux errements en cette matière et particulièrement de ceux que la routine, la domination de certains préjugés d'écoles théologiques, la passivité résignée des maîtres et des disciples vis-à-vis d'un état de confusion qui semble irrémédiable, ont davantage acclimatés chez les Théologiens.

1. *Est enim in unaquâque scientiâ vitiosum ut homo moretur in his quæ sunt extra scientiam.* Saint Thomas, *In libr. Ethic.*, l. I, lect. XI, § *Etenim tector*. Tout ce paragraphe est à lire.

Et d'abord, que vient faire en Apologétique le Traité *De Vera Religione?* — Que Bailly ait intitulé ainsi l'Apologétique qu'il publia vers la fin du XVII^e^ siècle ; que cette dénomination ait fait fortune dans les séminaires français, était-ce une raison pour s'y enchaîner à perpétuité ? Ce titre répond à la question telle qu'elle se posait à l'époque des déistes et des partisans de la religion naturelle. On prenait pour point de départ ce qu'ils concédaient : *la religion*. On entreprenait de les conduire à ce qu'ils n'admettaient pas : *la religion vraie*. C'était un titre actuel... pour une apologie fin dix-huitième siècle. Maintenant, il date. L'Apologétique n'a pas à s'occuper de la *religion* comme telle, c'est-à-dire comme culte rendu à Dieu par toutes sortes de moyens extérieurs ou intérieurs, parmi lesquels *faisant nombre,* la foi au magistère divin. Elle n'a à s'occuper que de prouver la possibilité, la nécessité, l'existence de ce magistère, duquel découle immédiatement la crédibilité de l'enseignement catholique, qui est pour elle la seule question. Du coup, toutes les thèses sur la religion naturelle, sur le devoir de rendre un culte à Dieu, extérieur et intérieur, par la prière, le sacrifice, etc., tous ces prolégomènes dont l'ancienne Apologétique alourdissait sa dé-

monstration disparaissent et regagnent, dans la Théologie spéciale[1], la place qu'ils n'auraient jamais dû quitter.

Il en est de même de ces *Démonstrations de la Divinité de Jésus-Christ* qui forment le fond de ce traité. Je n'ignore pas que saint Thomas autorise en quelque façon le terme de démonstration, bien que l'aboutissant de sa preuve soit la crédibilité de la divinité et non la divinité elle-même[2]. Si l'on suppose rationnellement vérifiées les trois bases sur lesquelles s'appuie saint Thomas dans ce passage, on manifestera sans doute que le Christ est Dieu d'une certaine manière, c'est-à-dire sans entrer dans les explications réservées à la théologie. Mais, ce dont je voudrais que l'on eût conscience, c'est que cette preuve « du fait de la divinité du Christ », comme on l'appelle, n'est pas le terme de l'argumentation, mais un jalon intermédiaire. Ce qu'il s'agit d'établir ce n'est pas tant l'être divin de Jésus que les droits divins de son magistère, et il n'est pas tant besoin de s'appesantir sur

1. Tract. *De Justitia*, *Summa theol.*, II^{a} II^{æ}, q. LXXXI; LXXXIV, *De Religione, de Actibus interioribus et exterioribus religionis;* q. LXXXV, *De Sacrificiis*, etc.

2. *Summa theol.*, III P., q. XLIII, a. 4.

le premier que de bien mettre en lumière le second. Or, pour prouver les droits divins du magistère de Jésus il suffirait à la rigueur de montrer sa messianité, ou même simplement d'établir qu'il est le porte-parole de Dieu. La doctrine évangélique apparaît aussitôt revêtue de la crédibilité qui est le but spécial de l'Apologétique. Il serait même plus direct, sans s'arrêter à cette crédibilité du donné évangélique, de s'attacher à la partie de ce donné qui regarde la délégation confiée par le Christ à son Église. On obtiendrait ainsi la crédibilité totale du dogme chrétien, non seulement tel qu'il apparaît dans l'Évangile, mais avec toutes les déterminations autorisées qui s'y sont ajoutées. Qui ne voit que par cette méthode, minimiste à certains égards, on éviterait nombre de difficultés que soulèvent les théories modernes sur l'historicité de certains documents et le sens de certains textes nécessaires à l'ancienne apologétique. Certes je ne partage pas les *a priori* de ces théories modernes ; j'estime que, même à s'en tenir aux synoptiques, on trouve dans les Évangiles une affirmation non équivoque du fait de la divinité de Notre-Seigneur [1] et non seulement de sa messianité ; j'es-

1. Lacome, *Questions de principes en exégèse*, p. 77-86. — Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, c. VI.

time que les miracles n'y apparaissent pas simplement comme des signes messianiques ou comme des guérisons bienfaisantes et sans signication, mais sont présentés souvent comme de véritables preuves à l'appui de la doctrine. Mais, puisque la science, sans réussir à ébranler cette plate-forme de nos démonstrations, en a cependant réduit les éléments par la critique vraisemblable qu'elle fait de quelques-uns de ceux que les anciens regardaient comme indiscutables ; puisque d'ailleurs la démonstration dite de la divinité de Jésus-Christ n'est pas nécessaire au but strict de l'Apologétique, ne pourrait-on recourir à cette apologétique minimiste *en fait*, non en droit, qui aurait l'avantage de rallier même certains critiques? La divinité de Jésus-Christ n'y perdrait rien, puisqu'on la retrouverait ensuite développée et expliquée dans l'enseignement de l'Église, organe autorisé de la parole de Dieu.

Si je présente avec réserve les observations qu'on vient de lire, je serai plus affirmatif pour l'usage que l'on fait couramment en Apologétique du *Traité de l'Église*. Je ne dénie à personne le droit de faire un Traité de l'Église de forme apologétique, lequel contiendrait, si

l'on veut, tout ce que l'on rencontre dans un traité théologique, y compris même certaines questions qui relèvent manifestement du Droit canon positif. Mais c'est là une apologie de l'Église, et non une Apologétique. L'Apologétique, on ne saurait trop le répéter, est une preuve de la crédibilité du dogme catholique en général, et non de tel dogme particulier. Que l'établissement du magistère divin de l'Église fasse suite à l'établissement du magistère divin du Christ, cela est conforme à l'idée et au plan de l'Apologétique proprement dite. On devra donc en Apologétique, traiter de l'institution de ce magistère par Jésus-Christ, relever les notes de l'Église à laquelle est dévolu ce magistère et vérifier l'existence ou l'absence de ces notes dans les formes ecclésiastiques actuelles du Christianisme, afin d'atteindre ainsi, par le discernement de la véritable Église, le divin magistère qui est en cause. Mais est-il besoin pour cela, avec les ressources en partie insuffisantes ou insuffisamment probantes, historiquement et exégétiquement, que fournit la documentation des origines, d'instituer un traité de la Constitution de l'Église, de sa hiérarchie, du primat de juridiction du Pape, et, que sais-je, jusque de l'autorité des Congréga-

tions romaines? Ce n'est pas assurément le lieu.

Le *Traité de l'Église* est un traité théologique. Si saint Thomas revenait et voyait le dogme *de l'Église* au point de développement où il est parvenu de nos jours, je ne doute pas qu'il ne lui fît une large place dans la troisième partie de sa *Somme théologique*, entre le Traité de l'Incarnation et le Traité des Sacrements. Sans doute le magistère de l'Église est en relation ontologique avec l'être divin de l'Église et sa divine constitution; mais, comme toute autorité doctrinale, il peut se prouver indépendamment de cette relation, non *a priori* mais *a posteriori* par des signes, ou même *a priori* d'une certaine façon par la vérification dans l'histoire du fait de la délégation divine qui l'a fondé. Rendons à la Théologie ce qui relève de la Théologie et au Droit Canon ce qui appartient au Droit Canon. Ce sera le meilleur moyen d'éviter toutes ces argumentations *théologiques ou canoniques*, qui, comme telles, sont très recevables, mais que l'on présente comme apologétiques, et qui ne le sont pas, parce qu'elles supposent l'autorité de la Vulgate, par exemple, et bien d'autres choses qui ne valent que de par la détermination de l'Église.

Quelle étrange idée que de rattacher le *Traité des Lieux théologiques* à une suite apologétique ! Sur ce point du moins, les meilleurs parmi les Thomistes contemporains sont indemnes. Ils sont demeurés dans le sillon ouvert par le vieux Cano. Zigliara a fait une Apologétique, mais, s'étant maintenu dans la stricte ligne de l'intention apologétique, il n'a pas songé à lui annexer les Lieux théologiques. Schaezler, J. Berthier et d'autres ont fait des Lieux théologiques et n'ont pas transformé cette discipline en Apologétique. Les responsabilités sont ailleurs... Sans doute, à un certain point de vue, les Lieux théologiques relèvent du *Traité de l'Église*. C'est l'Église qui les garde, les défend, les interprète. Elle est leur critère décisif. Et ce serait assez, sans doute, pour mettre si l'on veut le *lieu théologique du magistère* de l'Église en tête du Traité des Lieux théologiques. Mais cela n'empêche pas la Tradition et l'Écriture de contenir seules la révélation et de constituer les Lieux théologiques *fondamentaux*. L'Église n'a d'autre rôle que celui de déterminer avec une autorité infaillible ce qui est contenu dans la Tradition et l'Écriture. Logiquement parlant, l'Église vient après la Tradition et l'Écriture. Si donc l'on fait débuter les lieux théologiques par le

lieu théologique de l'Église, ce n'est là qu'un ordre pratique, commode, nullement nécessaire. Mais, ce que l'on ne saurait faire, sans aller contre le génie propre du Traité des Lieux théologiques, c'est de *fonder* leur autorité sur l'autorité du magistère de l'Église, *pour autant que cette autorité résulte des preuves rationnelles* de l'Apologétique. C'est rabaisser les Lieux théologiques, qui, étant le fondement de la Théologie, doivent débuter d'emblée en pleine foi. Entre eux et la fin du traité apologétique de l'Église, il y a eu l'adhésion de la foi catholique totale et définitive, et, avec elle, s'est terminée l'apologétique. Il y a discontinuité au point de vue scientifique entre l'Apologétique et la Théologie. Dans l'intervalle intervient un acte psychologique, libre et surnaturel, l'acte de foi, et cet acte clôt définitivement le cycle de la préparation à la foi représenté par l'Apologétique. C'est à la foi et non aux conclusions de l'Apologétique que s'origine la Théologie « quæ procedit ex principiis fidei »; et la Théologie commence avec cet inventaire raisonné et ce discours sur la méthode qui a reçu le nom de Lieux théologiques.

En soustrayant les lieux théologiques à l'Apo-

logétique, nous avons récusé, par là même, ses prétentions à être une *Théologie fondamentale*. Ce n'est certes pas en tant que discipline rationnelle que l'Apologétique peut être le fondement de la Théologie. Le fondement de la Théologie est l'argument d'autorité[1]; c'est la révélation contenue dans la Tradition et l'Écriture. Le traité des Lieux théologiques, par les règles de méthode qu'il institue, opère une trituration de ce donné théologique, l'organise en vue de l'usage théologique, et le fait passer de l'état littéraire à l'état de principes immédiats d'argumentation, de majeures appropriées, toutes prêtes à entrer dans les raisonnements théologiques de toute nature[2]. Ce qui a pu entretenir l'illusion de la conception apologétique qui se traduit par l'appellation de *théologie fondamentale,* c'est la présence, au terme de l'Apologétique, du traité des Lieux théologiques.

1. Cf. *Summa theol.*, I P., q. I, a. 8, ad 2.

2. Cf. San Severino, *Logicæ*, 2ª pars, a. 9, *Notio loci*. Neapoli, 1866, p. 286. Les lieux théologiques sont le menechme théologique des topiques aristotéliciennes, où l'on voit des instruments de méthode amener les différents lieux ou titres généraux de l'argumentation probable à fournir des maximes classées et triées, toutes prêtes à amorcer les argumentations dialectiques de toute nature. Cf. A. Gardeil, *La notion du Lieu Théologique*, Paris, J. Gabalda, 1908; *La certitude probable*, Appendice : *La Topicité*.

Une fois cette discipline réintégrée à sa vraie place, c'est-à-dire après l'acte de foi et au seuil de la Théologie, l'illusion se dissipe et la Théologie fondamentale s'évanouit[1].

Non seulement l'Apologétique n'est pas le fondement de la Théologie, mais on ne peut même dire avec Kleutgen qu'elle en soit la condition nécessaire. L'Apologétique peut être dite la condition nécessaire *de la foi,* ce qui est tout autre chose, pour autant que la preuve de la crédibilité du dogme catholique est nécessaire pour que l'acte de foi soit prudent. Mais, encore un coup, cette preuve faite, l'Apologétique n'a plus à continuer son œuvre : avec la foi, nous entrons dans un domaine nouveau, qui ne relève pas de l'Apologétique, mais de la lumière divine. Introduction à la foi, l'Apologétique ne saurait être, à parler exactement, une introduction à la Théologie.

L'Apologétique est-elle une *théologie générale?* Les théologiens qui patronnent cette dénomination ont bien dit en ceci que le point de vue apologétique est un point de vue général, *ratio*

1. Nous essayerons cependant plus loin, dans le chapitre sur la *Théologie apologétique*, p. 249, de restaurer sur de nouvelles bases le nom et le concept de *Théologie fondamentale.*

communis credibilis, et que les dogmes n'y sont pas considérés dans ce que chacun d'eux a de spécial. Mais la raison commune de crédibilité qui est l'objet formel de l'Apologétique, si on la considère comme une valeur naturelle et rationnelle, n'est pas, de soi, un objet propre à spécifier une Théologie, qui, selon la force du terme, est un discours sur Dieu prononcé dans la lumière de Dieu. L'Apologétique, vue du côté de son procédé intrinsèque, de sa lumière spécificatrice, n'est donc pas une Théologie, mais une discipline rationnelle. Si elle est dite Théologie, ce ne pourra être, comme nous le verrons plus tard, que par adoption et par extension. Nous réservons donc le nom de Théologie générale pour des explications ultérieures[1].

Les titres de *logique théologique* et de *logique surnaturelle* ne conviennent pas davantage à l'Apologétique. Une logique est une science des règles formelles de la pensée. Il peut y avoir des logiques spéciales, envisageant un donné matériel spécial, mais, même dans ce cas, la logique n'envisage pas ce donné directement; elle traite des règles particulières de la méthode dont il exige la mise en œuvre. Or l'Apologé-

1. Cf. plus loin, c. III, *La Théologie apologétique,* p. 217 et suiv.

tique ne se présente pas comme une étude des règles méthodiques de la pensée appliquée au surnaturel comme à son objet. Elle se présente comme une science nantie d'un objet déterminé : la crédibilité du dogme catholique ; et qui étudie cet objet. Ce n'est pas une logique, mais une application de la logique. Ici encore, l'incorporation des Lieux théologiques à l'Apologétique a pu produire la méprise ; car les Lieux théologiques forment un véritable traité de logique théologique. Mais nous avons vu ce qu'il faut penser de cette incorporation.

Pour compléter cette œuvre d'assainissement du domaine apologétique, œuvre ingrate et qui risque de ne pas plaire à tous, si urgente pourtant, il nous resterait à parler de la conception artistique de l'Apologétique. Mais nous la retrouverons plus loin, en traitant du second caractère exigé par l'Apologétique, à savoir son absolue efficacité, lequel est précisément opposé à la malléabilité de l'art[1].

En terminant cette sorte de *Pars destruens* de notre travail, nous devons nous excuser d'avoir contredit tant et de si notables apologistes. Ce

1. Cf. p. 257-259.

qui nous a décidé c'est le désordre lamentable des idées en matière d'Apologétique. Nous ne voudrions plus que l'on dise que la science qui justifie rationnellement la foi est une science en état de formation, du moins au point de vue même de son objet et de sa méthode. C'est avouer que l'on ne sait exactement ce que l'on fait. Pour nous, la solution est claire. La Théologie traditionnelle réserve à la raison un aspect du dogme qui précisément répond aux allures universalistes de l'Apologétique : la Crédibilité. C'est un objet précis, malgré sa généralité. Il est fait pour l'Apologétique. Qu'elle s'en tienne donc là ; qu'elle y concentre son effort et qu'elle s'émonde des développements qui ne vont pas à cet objet. A cette condition, elle pourra reprendre du crédit auprès des esprits scientifiques dont la première exigence est de demander à une doctrine ce qu'elle prétend être exactement et de quoi, exactement, elle s'occupe.

Si l'on n'accepte pas notre solution, qu'on en présente une qui soit autorisée. Nous ne demandons que la lumière, et nous dirons avec Mabillon : Notre victoire est d'être vaincu par la Vérité[1].

1. *Traité des Études*, p. 2, c. IX.

CHAPITRE SECOND

LA SCIENCE APOLOGÉTIQUE.

Les Trois Apologétiques. — Nous avons longuement exposé et justifié le caractère relatif des preuves de la crédibilité rationnelle dont l'évidence autorise humainement l'acte individuel de la foi divine [1]. Tout argument capable de produire la certitude du fait de la révélation divine est suffisant pour engendrer l'évidence de la crédibilité requise pour l'acte de foi. La démonstration scientifique n'est pas ordinairement nécessaire. Même dans le cas où les exigences de certains esprits rigoureux la postuleraient, les suppléances surnaturelles de la crédibilité sont toujours possibles, et dès lors, même en pareil cas, les preuves démonstratives peuvent n'être pas indispensables.

Mais cette relativité des exigences de la foi

1. Cf. pp. 67-69; 160 et suivantes.

individuelle en matière de motifs de crédibilité, ne contredit pas la valeur scientifique de l'Apologétique comme telle. Elle laisse cette question intacte.

L'Apologétique, en effet, c'est son second caractère[1], se présente comme un ensemble doctrinal *destiné de soi* à autoriser, au point de vue rationnel et prudentiel, un assentiment intellectuel *d'ailleurs absolu*, l'assentiment de la foi surnaturelle.

Or une doctrine rationnelle ne peut prétendre autoriser un assentiment intellectuel absolu que si elle possède intrinsèquement une efficacité qui garantisse la réussite de ses arguments, de ses procédés. L'adhésion de la foi surnaturelle a beau ne dépendre, en dernière analyse, que de la grâce et de la lumière divine, l'Apologétique n'a de sens que si elle peut donner à cette adhésion surnaturelle des garanties telles que, s'il s'agissait d'un acte de foi humaine, celle-ci serait immédiatement et absolument exigible. Ce qui suppose que l'Apologétique est une science, ou bien qu'elle a, à un titre quelconque, des assurances équivalentes à celles d'une science.

Cf. p. 208.

Il est donc intéressant de rechercher ce qui peut autoriser l'Apologétique à se présenter comme une discipline dont le rôle normal est de rendre exigible, humainement parlant, l'acte de foi surnaturelle.

Or, la réponse n'est pas simple, et, précisément, elle comporte trois solutions qui correspondent aux trois aspects de la crédibilité qu'une étude antérieure nous a amenés à discerner, à savoir la crédibilité susceptible de démonstration, la crédibilité produite par des arguments probables, la crédibilité d'origine subjective. Nous rentrons ainsi dans notre sujet.

*
* *

La Science Apologétique. — La solution la plus simple est celle qui se déduit de l'aptitude de la crédibilité à être démontrée. Nous avons fait valoir cette aptitude en établissant que, d'une part, à la considérer du côté de son aboutissant, la démonstration de la crédibilité n'était contraire ni à l'obscurité de l'objet de foi, ni à la liberté de son acte ; que, d'autre part, envisagée du côté de ses antécédents, de ses motifs, la crédibilité était susceptible de démonstration[1]. Or,

1. Cf. l. II, c. I, p. 79 et suivantes.

ces deux relations sont les seules qui lui soient essentielles. C'en est assez pour que l'on puisse conclure à la possibilité, et donc, à l'existence en droit, d'une science apologétique.

Il est manifeste qu'une telle science possédera, au premier chef, ces garanties absolues d'efficacité que nous avons tout à l'heure réclamées de l'Apologétique. La démonstration scientifique a précisément cet effet de produire normalement une soumission intellectuelle absolue.

La caractéristique de cette apologétique sera d'être purement rationnelle d'esprit et scientifique de procédé. A la vérité, sans la révélation, sans la foi, son objet n'existerait même pas. La crédibilité doit sa signification à la foi qu'elle prépare ; elle s'origine à la révélation dont elle est l'aspect visible. Mais, cet aspect, la Théologie, cette chargée d'affaires de la révélation et de la foi, en a confié l'étude à la raison, après l'avoir soigneusement délimité. La raison n'a pas à s'occuper du contenu de l'objet croyable de foi divine : son rôle est de manifester sa crédibilité par des procédés à elle, dans la mesure où elle le peut. Or, nous le répétons, elle le peut jusqu'à la démonstration inclusivement.

Il ne rentre pas dans le cadre de ce travail de poursuivre dans ses détails l'organisation de

l'Apologétique scientifique. Ce serait ajouter une apologétique à tant d'autres dont la valeur, sur un point ou sur un autre, est, à tort ou à raison, chaque jour contestée. Mais il ne sera pas hors de propos, sans engager le débat sur la force probante ou la vérification de tel ou tel argument, de montrer que l'Apologétique scientifique, telle qu'on la conçoit depuis plus de cent ans, n'a rien *en soi* d'irréalisable ni d'offensant pour la conception commune que nous nous faisons de la science.

Je laisse de côté les apologétiques scientifiques de circonstance, comme celles que saint Augustin tirait des faits dont il fut témoin à Milan et à Carthage[1] ou que de nombreux écrivains contemporains tirent des événements de Lourdes; j'estime qu'ici encore, il y a pour la démonstration de la crédibilité un point d'appui d'un réalisme saisissant.

Partons de la vieille démonstration des Perrone et des Zigliara à laquelle on s'est efforcé bien infructueusement[2] d'enlever la glorieuse

1. *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 761 sq.

2. A l'occasion de l'article du *Dictionnaire de Théologie catholique* sur la Crédibilité, j'ai lu méthodiquement tout ce que les Pères et les anciens théologiens ont écrit sur le sujet de la « démonstration évangélique et catholique ». J'ai lu

épithète d'apologétique traditionnelle. Si on la prend dans ses éléments essentiels, à qui fera-t-on croire qu'elle répugne à la rigueur scientifique?

Je prends pour thème la suite des théorèmes que présente la *Propædeutica ad S. Theologiam* de Zigliara, apologétique mal intitulée[1] et de forme littéraire inachevée, mais qui doit à la doctrine de saint Thomas qui lui sert de fil con-

attentivement aussi un grand nombre de productions sur ce sujet d'une « école apologétique contemporaine », particulièrement les deux premiers volumes de l'*Apologétique traditionnelle* de M. J. Martin dont j'ai vérifié la plupart des références. C'est donc en connaissance de cause que je m'inscris en faux contre ce qu'il y a d'absolu dans ces négations. Je suis le premier à reconnaître que les Pères et les Théologiens n'ont jamais abstrait, ni des excitations surnaturelles qui commandent la genèse de l'acte de foi selon la doctrine du deuxième Concile d'Orange et de saint Augustin, ni des dispositions morales subjectives qui la préparent. La démonstration catholique vient donc s'insérer dans un processus psychologique déjà en activité surnaturelle. Mais de là à conclure qu'elle ne doit son efficacité à l'endroit de la crédibilité qu'à ces suppléments surnaturels, et que par eux-mêmes les arguments rationnels ne démontrent pas, ceci n'est ni dans les Pères, ni dans les Théologiens, ni, je le puis ajouter, dans la Sainte Écriture. Sans la grâce pas d'acte de foi, je l'accorde; pas de preuve valable en soi de la crédibilité, je le nie. Et l'article dont j'ai parlé établit en quelque cinquante colonnes que c'est là le vrai sentiment traditionnel.

1. C'est en réalité une apologétique, c'est-à-dire, comme je l'ai dit plus haut, une Introduction à la foi, non à la Théologie.

ducteur et dont elle est comme intérieurement armée, une précision d'objet formel, une unité d'ordonnance, une sévérité de développement qui en font, à ce point de vue, un modèle du genre.

Elle débute par une discussion des systèmes qui nient l'Ordre surnaturel, c'est-à-dire l'existence en soi des vérités divines, inaccessibles à la raison, qui sont l'objet de la foi, et des capacités d'efficience, supérieures aux forces de la nature, que recèle l'agir divin. C'est l'équivalent de la démonstration de l'existence de Dieu et de la déduction de ses attributs ; mais approprié au but apologétique ultérieur : établir la réalité de révélation par la réalité des manifestations de la puissance divine.

Elle se poursuit par les thèses de la possibilité de la révélation, de la prophétie et du miracle.

Suivent les questions de fait et d'existence de l'une et l'autre manifestation. Les Évangiles, reconnus historiques, nous mettent en présence du magistère du Christ et permettent de prouver l'autorité divine de ce magistère [1] par les miracles et l'accomplissement des prophéties. Les mêmes documents font ensuite valoir l'institution du magistère divin de l'Église et les carac-

1. En passant par le détour de la preuve de la Divinité du Christ.

tères spéciaux, incommunicables qui distinguent celle-ci.

La recherche de ces caractères, ou notes de la véritable Église, à travers les églises qui se disputent actuellement la descendance du magistère du Christ ; leur identification dans la seule Église catholique romaine, forment le dernier acte de cette tétralogie. La conclusion que l'auteur n'a pas perdue de vue un seul instant, c'est que le *magistère catholique* est démontré divin ; que ses dogmes sont démontrés croyables de foi divine.

Nous n'entreprendrons pas de justifier le bien-fondé des assertions de cette apologétique. Notre intention n'est pas, nous le répétons, de construire une apologétique ; mais de montrer, en prenant pour exemple l'essai de Zigliara, si défectueux qu'il puisse paraître, que l'idée d'une science apologétique n'est pas d'une exécution irréalisable.

Tout d'abord, le plan de cet essai est d'une pureté de lignes apologétiques incontestable. Tout y est organisé en vue de la preuve du Magistère et, partant, de la Crédibilité : à part peut-être un hors-d'œuvre sur la Constitution de l'Église, concession faite sans doute aux nécessités de l'ensei-

gnement classique. Dans sa conclusion, l'auteur reçoit, désormais marqués au coin de la crédibilité, ces mêmes dogmes qui lui étaient apparus, au début de son œuvre, dans l'inaccessible lointain de l'Être divin.

Ensuite, la structure de cette apologétique est bien scientifique. Au point de vue de la forme, l'argumentation est irréprochable dans son ensemble. Tout y est lié et déduit, sans fêlure logique, sans inconséquence, sans hiatus.

La matière, au premier abord, peut paraître hétérogène. C'est l'impression que produira toujours une apologétique d'ensemble, obligée de faire appel aux résultats des sciences les plus diverses: philosophie rationnelle, sciences philosophiques et exégétiques, sciences du document, sciences physiques et naturelles, etc. Mais cette mise à contribution est, et prétend demeurer, de bon aloi. Chaque science est appelée à déposer, non à mentir : *Deus non eget meo mendacio.* D'aucuns rectifieront divers points de son information : c'est le sort du savant d'être exposé à s'illusionner ; c'est le sort de la science de progresser et de se corriger. L'Apologétique, devenue science, subit ce sort qui est celui des sciences qu'elle utilise. Mais, du moins, ne peut-on pas contester que les données auxquelles

elle fait appel : principes métaphysiques, faits historiques[1], etc., que les procédés qu'elle emploie : expérience, comparaison des faits, induction et déduction, ne soient de ceux que la science accepte comme données fondamentales et instruments d'acquisition de la vérité scientifique. Et cela suffit pour le point de vue auquel nous nous plaçons dans cette étude, toute de principes, où nous regardons moins aux réalisations effectives qu'aux possibilités de réalisation. Est possible comme science, en effet, toute doctrine qui n'a besoin de faire appel qu'à des résultats scientifiquement constatables ; qu'à des procédés de vérification que la science reconnaît comme siens.

Quant à ces impossibilités a priori, à ces fins de non-recevoir qu'une certaine science « philosophoïde » oppose à la valeur démonstrative et scientifique de cette argumentation, nous n'avons pas à nous en émouvoir. Il y a quelque vingt et trente ans, on arguait du déterminisme et de la rigidité des lois de la nature pour nier a priori la possibilité du miracle, et partant la nature

1. Nous supposons que l'histoire est capable de démonstrations scientifiques au sens large du mot, et que l'histoire évangélique est matière à démonstration historique.

miraculeuse des faits qui se présentaient comme tels. Aujourd'hui, on argue de la contingence de ces même lois pour refuser au miracle toute signification transcendante. L'exception était impossible ; l'exception est devenue la règle. Ce renversement d'attitudes prouve bien que la Science n'est pour rien dans ce qu'on lui fait dire, d'une manière parfois si décisive et si absolue.

« Le surnaturel, dit justement M. Grasset, non seulement n'est pas de la science (ce qui le rapproche de l'occulte), mais *n'en sera jamais*, ne peut pas en être, et par là, il se sépare absolument de l'occulte. Notez qu'en constatant ceci, je ne crois en rien diminuer la valeur de nos connaissances sur le surnaturel. Mais la connaissance que nous avons du surnaturel n'est pas d'ordre scientifique, et ne peut pas devenir d'ordre scientifique sous peine de disparaître. *Un miracle susceptible d'être, un jour ou l'autre, scientifiquement expliqué, ne serait plus un miracle*[1]. »

On sait ce que M. Grasset entend ici par ordre scientifique et par explication scientifique. Il s'en est lui-même expliqué dans sa conférence du

1. J. Grasset, *L'Occultisme, Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1906, p. 118.

13 avril 1901 sur *les Limites de la biologie*[1]. Rien de plus contraire à sa pensée que de dénier le nom de science à la métaphysique, dont relève la connaissance et l'interprétation du miracle. L'ordre scientifique est pour lui, comme pour M. Duhem[2], l'ordre résultant du déterminisme des phénomènes, exprimé en langage mathématique, établi en fonction d'hypothèses commodes et plus ou moins suggérées par les phénomènes eux-mêmes. Ce point de vue scientifique ainsi précisé ne prétend donc point épuiser le donné phénoménal brut : il laisse place à d'autres points de vue, à d'autres procédés, parmi lesquels se rencontreront le point de vue de l'être et le procédé de l'intuition intellectuelle abstractive. C'est par ce procédé qu'est abstraite de certains phénomènes l'essence dénommée miracle, comme d'autres phénomènes sont abstraites d'autres essences. Cette abstraction qui porte directement sur les données brutes de la sensation a une valeur indépendante de la connaissance scientifique des physiciens. Sans

1. Reproduite dans la *Revue thomiste,* juillet 1901, p. 280 sq.

2. *La théorie physique,* Paris, 1906 ; *Le mixte et la combinaison chimique,* Paris, 1903 ; *L'Évolution de la mécanique,* Paris, 1903.

doute, d'un phénomène ou d'un groupement de phénomènes, déjà entrés dans la science ou susceptibles d'y entrer, l'on n'abstraira jamais l'essence d'un miracle. Mais c'est là une limite relative. Et, comme l'a insinué M. Grasset, elle est réciproque[1]. La métaphysique, en effet, peut établir par ses procédés propres que la loi qui régit tels phénomènes, spécifiquement ou individuellement définis, d'ailleurs non entrés dans la science, relève nécessairement d'une cause que la science déclare ne pas être de son domaine. A partir de ce moment il y aurait contradiction logique à prétendre les expliquer scientifiquement, du moins dans leur intégralité. Tels sont les miracles. Bien que s'extériorisant dans des apparences sensibles, ils appartiennent par leur essence, qui est la loi interne des phénomènes dans lesquels ils s'expriment, à un déterminisme différent de celui des apparences sensibles qu'étudie la Physique mathématique. Ils sont d'un autre ordre, scientifique à sa manière. Les phénomènes dont ils sont abstraits, dans la mesure où ils sont régis par ce déterminisme supra-scientifique, ne pourront jamais être expliqués par la Physique mathématique. Il y aurait contradiction à ce qu'ils

1. *L'Occultisme*, *ibid.*

le soient. C'est un îlot soustrait au déterminisme scientifique[1].

Je n'ignore pas d'ailleurs que la question d'avoir les sciences de son côté, j'entends les sciences qui la concernent comme l'histoire et l'exégèse, est pour l'Apologétique scientifique une question vitale. Et je ne fais aucune difficulté de reconnaître que, sur le terrain pratique, cette question n'est pas résolue du tout au tout. Par exemple, l'historicité du Nouveau Testament, qui semble indispensable à la filière de l'Apologétique traditionnelle, demande à être examinée d'une manière plus rigoureuse qu'elle ne l'a été jusqu'à ce jour, à être déterminée par des méthodes qui en rendent l'objectivité plus effective aux yeux des historiens critiques. Mgr Mignot, le P. Lagrange, Mgr Batiffol ont émis sur ce sujet des idées qui sont à retenir[2]. Mais ces lacunes, ces

1. Cf. Note sur *la nature de la preuve par le miracle et sur la connaissance du fait miraculeux*, dans : *La Crédibilité et l'Apologétique*, première édition, 1908, p. 265.

2. R. P. Lagrange, *Jésus et la Critique des Évangiles*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1904, p. 17, 19; *Recension de « l'Évangile et l'Église »*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 300. — Mgr Mignot, *Critique et Tradition*, dans *Correspondant*, 10 janvier 1904, p. 10, 39. — R. P. Lacome, *Questions de principes concernant l'exégèse contemporaine*, p. 162-169. — Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme; Orpheus et l'Evangile*. Paris, Gabalda.

desiderata de l'exécution, ne font rien à la question de principes. En supposant que nous soyons encore dans l'attente et l'espérance de l'apologétique scientifique parfaite, il n'est permis à personne d'en prédire l'insuccès. Le droit à la valeur scientifique est sauvegardé, dès là que l'organisation générale de la démonstration actuelle ne fait appel qu'à des connaissances qui sont objet de vérification scientifique [1].

Nous concluons de tout cela que l'idée d'une Apologétique scientifique conserve le droit de se produire et de compter parmi les conceptions légitimes de l'Apologétique. Une étude de principes n'a pas à pousser plus loin.

1. Ces lignes ont été écrites en 1908. Il s'est fait, depuis, un progrès considérable grâce à la publication de travaux scientifiques, d'ordre documentaire surtout, qui n'ont pas tardé à être utilisés par l'Apologétique et à renforcer d'autant la valeur de ses démonstrations.

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE APOLOGÉTIQUE.

Pour l'intelligence de ce chapitre, je prie instamment le lecteur de se placer au point de vue objectif de la science, d'écarter plus que jamais le point de vue subjectif de l'homme qui, par l'usage de l'Apologétique, se fraie un chemin vers la foi; et à qui une illusion psychologique fait regarder la foi comme dépendante de la recherche de sa crédibilité et la théologie comme fondée sur l'Apologétique.

Le problème dont nous poursuivons la solution est un problème abstrait et impersonnel. C'est un problème de méthodologie et de classification de doctrines.

La foi ne *dépend*, au sens plein de ce mot, que de la révélation divine qui lui donne son objet, et de la lumière surnaturelle qui, jointe

à l'excitation surnaturelle de la volonté, détermine son adhésion. Les motifs de crédibilité disposent à la foi surnaturelle, en autorisant rationnellement l'acte de soumission intellectuelle absolue que comporte cette foi. Si la force probante suffisante pour produire une certitude humaine que rien ne contrebalance efficacement leur est demandée, ce n'est pas qu'ils doivent prouver la foi. La foi subsiste par soi et par Dieu et ne doit rien de ce qui la constitue formellement aux motifs de crédibilité.

A ce point de vue, la crédibilité rationnelle apparaît, ainsi que nous l'avons dit au début de ce livre, comme la propriété que dégage l'objet de foi en regard de l'intelligence humaine. Cette propriété résulte de ce fait que l'acte de foi ne se réalise pas en nous par un coup de force de la grâce; qu'il suit, dans sa genèse, le mode connaturel à tous les actes humains, qu'il est un acte sage et prudent.

Or, la foi possède à son service une science dont le but est de mettre en lumière tout ce qui a trait à son objet, de l'expliquer, de le défendre. C'est la théologie. Cette science, dit saint Thomas, part des principes de la foi, pour manifester des conclusions ou réfuter des objections. S'occupant principalement de l'objet de

foi, la Théologie devra, pour être complète, s'occuper des propriétés de cet objet et, en particulier, de la crédibilité.

C'est ce que le même docteur explique clairement dans l'un des premiers articles de la *Somme théologique*.

La Théologie, dit-il en substance, suppose l'existence des articles de foi qui sont les principes dont elle part : elle argumente, d'abord à l'effet d'en tirer des conclusions positives, comme le ferait une autre science. Mais, de plus, constituée qu'elle est à l'état de science suprême, par la descendance immédiate de la science même de Dieu que lui confèrent ses principes, elle se comporte comme la Métaphysique rationnelle ; et, puisqu'il n'y a pas de science humaine supérieure pour défendre lesdits principes, elle les défend elle-même contre leurs adversaires : par des controverses, lorsqu'il se trouve entre elle et eux un terrain commun ; par la manifestation de l'insuffisance de leurs objections, lorsque ce terrain fait défaut. Et, ce faisant, la Théologie n'usurpe pas sur la raison, car il est dans l'ordre que la raison serve la foi. C'est la sentence de l'apôtre : Réduisons, dit-il, en captivité, toute intelligence, pour le service

du Christ. — On comprend le surcroît de certitude que la raison reçoit de cette domination de la Théologie. « Car la foi s'appuie sur l'infaillible vérité, et comme il est impossible de démontrer le contraire du vrai, il est manifeste que les objections que l'on allègue contre la foi, ne sont pas des démonstrations, mais des arguments réfutables[1]. »

Cette page est comme l'acte de naissance de la *Théologie apologétique*. A la vérité la défense de la foi par la théologie ne concerne pas exclusivement les arguments qui établissent contre les incrédules le fait de la révélation; elle s'étend aussi aux dogmes spéciaux. Cependant le rôle de métaphysique surnaturelle reconnu à la Théologie comprend la mise en lumière de la crédibilité des dogmes en général. Il suffit donc de détacher de la défense théologique du dogme tout ce qui concerne cette crédibilité pour retrouver toute l'apologétique.

La seule différence sera dans le point de vue. La Science apologétique allait du dehors au dedans, de la raison à la crédibilité de l'objet de foi. La Théologie apologétique ira du dedans au dehors, de l'objet de foi et de sa crédibilité

1. *Summa theolog.*, I P., q. I, a. 8 : Utrum Theologia sit argumentativa?

supposées hors de conteste vers les arguments rationnels qui peuvent les défendre.

De cette notion de l'apologétique se déduisent deux conséquences importantes pour sa classification et son organisation : 1° la restauration de l'idée de théologie fondamentale, mais dans un tout autre sens que celui des manuels d'apologétique contemporains; 2° l'idée d'une Topique apologétique.

I. — La Théologie fondamentale.

La fonction apologétique de la Théologie se déduit, nous l'avons vu, de son caractère de métaphysique surnaturelle.

Or, c'est là une indication précieuse, et qui nous permet de pénétrer plus avant dans la nature de la Théologie apologétique. Puisque la Métaphysique rationnelle lui est analogue, étudions donc de plus près celle-ci : nous pourrons peut-être y découvrir des éléments qui transposés en théologie détermineront d'une manière plus précise son caractère apologétique.

La Métaphysique rationnelle ne se contente pas de défendre les principes propres de chaque science spéciale, principes de la Physique, de

la Morale, etc.; elle défend ses propres principes, et parmi ceux-ci, les principes qui fondent la connaissance humaine elle-même. C'est ainsi que se forme en tête de la métaphysique une doctrine générale et fondamentale qui a nom l'*Épistémologie,* ou doctrine de la possibilité de la connaissance vraie, certaine, scientifique.

A cette doctrine s'adjoint la doctrine formellement logique, mais métaphysique par les moyens de démonstration, de la *Critériologie,* ou traité des signes auxquels se reconnaît la connaissance certaine.

Le motif de l'adjonction de ces disciplines fondamentales à la Métaphysique est celui-là même que donne saint Thomas : étant la science suprême, elle doit pouvoir se défendre elle-même.

Parallèlement donc, la métaphysique surnaturelle devra posséder une critique ou défense de la connaissance surnaturelle de la foi, de sa possibilité et de sa légitimité, une épistémologie et une critériologie surnaturelle. Or, on défend la possibilité de la connaissance surnaturelle, par les thèses de la possibilité de la révélation, du miracle, de la prophétie, etc. On défend sa légitimité en établissant les signes

auxquels se reconnaît la vraie révélation et l'intervention effective de ces signes à l'appui de la révélation chrétienne. Mais tout cela n'est pas autre chose que l'apologétique proprement dite, qui diffère de l'apologie spéciale visant les dogmes spéciaux, par l'universalité de son objet, la crédibilité.

La théologie apologétique est donc une sorte d'épistémologie et de critériologie théologiques, défendant la réalité du fondement objectif de la connaissance surnaturelle : la révélation, tout comme l'épistémologie et la critériologie rationnelles défendent la réalité du fondement de la connaissance naturelle : l'Être.

En ce sens on peut parler de théologie fondamentale comme aussi de théologie générale.

La Théologie apologétique mérite le premier titre parce qu'elle s'occupe du fondement objectif de la foi ; parce que la révélation, qui est ce fondement, est sa matière propre. Elle mérite le second parce que la qualité d'objet révélé est une qualité générale, commune à tous les dogmes particuliers. Ces dénominations sont prises uniquement des caractères de son objet matériel.

Mais, qu'on le remarque bien, les établissements apologétiques ne sont pas considérés par

la Théologie apologétique comme fondant l'existence de l'objet révélé. L'objet révélé ne se prouve pas : il est donné par la foi ; tout comme l'être ne se prouve pas : il est donné par la connaissance naturelle. Les arguments apologétiques sont suffisants pour établir la crédibilité rationnelle de la révélation, pour la défendre contre les objections. Ils rendent la révélation humainement croyable ; ils ne fondent pas sa réalité objective. Le concept courant de la théologie fondamentale qui considère l'apologétique rationnelle, comme donnant à la foi et à la théologie leur objet, demeure donc exclu et condamné [1].

La théologie fondamentale véritable est, dans toute la force du terme, une théologie; c'est la théologie même, procédant des principes et de la lumière de la foi pour argumenter. Ce n'est pas évidemment toute la théologie. C'en est une fonction, la fonction métaphysique considérée dans ses premières démarches, celles qui ont pour objet d'affermir et de défendre, en regard de l'intelligence naturelle et de ses objec-

1. Ainsi que la notion de crédibilité *fondamentale* conçue comme base de la crédibilité formelle; ainsi que la théorie de l'acte de foi, surnaturel seulement *quoad modum*, qui se rattache à cette notion. Cf. Réponse à M. Bainvel, *Revue prat. d'Apol.*, 15 nov. 1908, pp. 274-280.

tions, les bases de la connaissance surnaturelle et par là de toute la théologie spéciale.

Cette notion de l'Apologétique est sans nul doute la notion la plus adéquate à laquelle l'on puisse s'arrêter. La crédibilité est formellement une propriété d'un objet surnaturel. Il est dans l'ordre que la science qui s'occupe de l'objet de foi, s'occupe de sa propriété. C'est donc à la théologie que revient de plein droit, non seulement l'étude de la crédibilité; mais la question de l'existence réelle de la crédibilité, et la défense de cette existence contre les adversaires du dehors. La théologie évidemment devra utiliser à ces fins des arguments rationnels, comme elle le fait lorsqu'elle établit l'existence de Dieu. Aucune difficulté à cela, car si l'argument est rationnel, le point de vue demeure théologique[1].

Cette manière d'entendre l'Apologétique est d'ailleurs celle des anciens qui rattachaient l'Apologétique à la Théologie de l'objet de foi. Au fond, c'est le point de vue du *Contra Gentes*.

II. — La Topique apologétique.

La partie la plus considérable des motifs de

1. A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie*, p. 234.

crédibilité n'a qu'une valeur de probabilité. Cette constatation concerne le caractère intrinsèque de ces motifs. Elle n'infirme en rien, nous avons dit pourquoi[1], la certitude du fait de la révélation engendrée par ces motifs, non plus que l'évidence de la Crédibilité qui en résulte.

Quelle place accorder, dans les spéculations intellectuelles, à l'emploi des arguments probables en apologétique? Quelle consistance doctrinale leur reconnaître? La première pensée, j'allais dire la première tentation, n'est-elle pas de classer l'apologétique utilisant le probable parmi ces diminutifs de la science qui s'appellent la Dialectique ou les Topiques, et ne comportent qu'une certitude d'opinion?

Mais, et c'est ce qui fait difficulté, la Dialectique ou les Topiques, si pour l'ordinaire elles engendrent en fait une connaissance vraie et certaine, ne l'engendrent pas en connaissance de cause; elles ne s'appuient pas, en dernière analyse, pour formuler leurs énoncés, sur la claire vue de l'être. Une Topique apologétique, réduite à ses seules ressources, ne pourrait donc prétendre à une consistance doctrinale absolue. Ce

1. Pp. 166 et suivantes. Cf. *La certitude probable, loc. cit.*

serait une discipline empirique, valant ce que valent ses réussites.

Qui lui garantit alors l'existence de son objet et sa place parmi les doctrines? La Dialectique rationnelle trouve un solide fondement dans la science qui lui garantit l'être. On comprend que l'objet d'une science, une fois solidement reconnu par cette science, il y ait place, au-dessous d'elle, pour une discipline qui cherche à atteindre, soit des aspects restés obscurs de cet objet, soit le même objet, mais par des procédés nouveaux [1]. Mais, sur quelle science appuyer une topique apologétique? Sur la science apologétique? L'existence de cette science n'est pas absolument nécessaire, avons-nous dit. Elle aurait pu ne pas être [2].

La conception de la théologie apologétique à laquelle nous nous sommes arrêtés plus haut [3], permet de donner à ce problème une solution satisfaisante. Parmi les arguments qui défendent la réalité de l'objet de foi, il peut s'en rencontrer qui n'aient pas une valeur apodictique. Ce serait un inconvénient, s'il s'agissait de fonder scientifiquement sur ces arguments la réalité de

1. Cf. A. Gardeil, *La notion du Lieu théologique*, pp. 10-13.
2. Cf. pp. 79-85.
3. Cf. pp. 243 et suiv.

l'objet de foi. Ce n'en est plus un, dès là que l'on admet à priori l'existence de l'objet de foi, et qu'il s'agit seulement de le défendre.

L'apologétique du probable, conçue comme une fonction de la Théologie apologétique, comme un service assuré par la raison sous les directions infaillibles qui ont pour origine la foi, possède la consistance doctrinale que nous cherchons. Elle se développe en connaissance de cause, car, si ses arguments ne possèdent pas intrinsèquement la force qui met dans une évidence parfaite la cause de leur vérité relative, ils puisent dans les assurances absolues de la théologie la garantie générale de leur valeur doctrinale. Il en est d'eux comme de la Topique rationnelle lorsqu'elle s'appuie sur une science faite. L'assentiment qu'elle engendre, participe à la fermeté de l'assentiment scientifique[1].

1. S. Thomas, *Summa theol.*, I^a II^æ, q. LXVII, a. 3; cf. Capreolus : *Medium probabile quando concurrit cum medio necessario ad causandum assensum respectù ejusdem conclusionis non causat assensum opinativum actu, quia medium necessarium tollit formalem rationem objecti vel subjecti opinionis (rationem dico objecti quæ se tenet ex parte subjecti, scilicet formidinem et infirmam adhæsionem...). Et ideo in tali casù causatur tantum assensus scientificus et non causatur assensus opinativus, nisi in virtute, quia scilicet medium probabile natum est causare. assensum opinativum, si non concurreret cum medio necessario.* Capreolus, *in* III *Sent.*, dist. XXV, q. I, § 2, ad 4^m, éd. Paban-Pègues, pp. 332-333.

Et donc, de même que la théologie argumentatrice spéciale dispose d'une topique appropriée, et d'une méthode pour l'utiliser, à savoir les *Lieux théologiques,* de même la Théologie apologétique disposera d'une topique et d'une méthode pour l'utiliser qui formeront une sorte de *Traité des Lieux apologétiques.*

L'idée n'est pas nouvelle. Comme toute idée vraiment théologique, elle a ses attaches dans le passé. Jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, chez la plupart des grands théologiens, on trouve, au Traité de la foi, des listes de motifs de crédibilité, presque toujours les mêmes, qui viennent à l'appui de la thèse de l'évidence de la crédibilité générale : bien plus, chez un certain nombre, l'usage que l'on peut faire de ces titres généraux d'argumentations en regard des différents esprits qu'il s'agit de réfuter ou d'amener à la foi : juifs, sarrasins, païens, incrédules, est longuement indiqué. Ce sont nos lieux apologétiques, analogues, de tous points, aux lieux théologiques de Melchior Cano, aux topiques d'Aristote, contenant, à la fois, la classification des arguments distribués en vue de l'usage apologétique et un essai de méthode d'utilisation. On a cru progresser en rompant avec cette manière

de procéder que l'on croyait naïve. L'expérience faite montre que l'on ferait chose sage en y revenant, et en replaçant l'apologétique du probable, là où elle a toute sa puissance, au service de la foi et de la Théologie. Qui nous rendra, renouvelés, élargis, les lieux apologétiques qui ont fait la force controversiste des anciens[1] ?

Je voudrais cependant que l'on fît bien attention à ceci :

1. Dans sa *Réponse au R. P. Lagae*, le P. Hugueny écrit : « ... N'ai-je pas protesté contre la qualification d'*apologétique du probable*, donnée aux exposés apologétiques des vieux théologiens? Si cela ne suffit pas pour que je sois en règle avec l'enseignement de la foi catholique, bien d'autres sont hérétiques avec moi, etc... » *Revue thomiste*, septembre 1910, p. 642. Il est clair que ces paroles visent le passage du chapitre III du III^e^ livre de ma première édition que je reproduis ici. Je ne suis donc pas en règle avec la foi catholique... Je ne veux pas discuter avec le P. Hugueny sur ce sujet. Je lui demanderai seulement de vouloir bien relire plus attentivement sa propre prose. A cinq pages du passage de son article où il refuse avec tant d'indignation aux exposés apologétiques des vieux théologiens le nom d'apologétique du probable p. 642, il cite avec une approbation marquée un texte de Bañez qu'il reproche au P. Lagae d'avoir mutilé. Voici ce texte : « Non est minus evidens argumentum TOPICUM efficere conclusionem PROBABILEM, quam demonstrationem efficere conclusionem evidentem; sed res fidei valde PROBABILIBUS argumentis persuadetur, ergo evidens est esse credibilis saltem humana credulitate », p. 646. N'est-ce pas là, en toutes lettres, l'idée de l'Apologétique du probable; d'une Topique apologétique? Comment le P. Hugueny concilie-t-il cette citation avec l'exorcisme de tout à l'heure?

La certitude théologique communiquée aux arguments de la Topique apologétique ne supplée pas la valeur interne de ces arguments, mais la suppose. La Théologie garantit, d'une manière générale, le bien-fondé de l'argumentation *ex probabilibus* qui a pour but de prouver la crédibilité de la foi ; mais elle ne garantit pas tel ou tel argument déterminé. C'est assez pour fonder le droit à l'existence de l'apologétique à arguments probables : ce n'est pas assez pour consacrer d'avance tous ses arguments. Loin de s'autoriser des certitudes de la foi pour se dispenser de reviser ses preuves, l'apologète devra, en pratique, se méfier de son *a priori* théologique et critiquer sévèrement les éléments de ses argumentations. C'est la doctrine qui est autorisée, non la preuve de détail. Celle-ci demande, au contraire, à être rapprochée le plus près possible de la rigueur scientifique, afin de mériter davantage le qualificatif de probable et de produire une conviction spéculative plus ferme.

Un mot en terminant, de l'utilisation de la *Topique apologétique*.

Une méthode dialectique, les sophistes et les rhéteurs le savaient bien, est un art. Cela est vrai, surtout, de la rhétorique, dont les lieux

communs ont, avec les lieux apologétiques, cette ressemblance, qu'ils sont envisagés dans leur relation aux exigences et capacités des auditeurs auxquels ils s'adressent. Si la théologie apologétique a une méthode, ce ne peut être qu'une méthode dialectique, et donc artistique. L'Apologétique du probable serait-elle donc un art? — Non, elle n'est pas un art, mais un art est à son service. Telle la *logica docens* se prolongeant dans la *logica utens;* telle la science des mœurs trouvant dans la casuistique le fil conducteur de ses applications aux cas particuliers. On peut dire que la Théologie apologétique, si elle ne doit pas à cet art apologétique son efficacité de droit, lui devra une bonne part de ses résultats de fait. Rien ne vaut une vérité présentée comme elle doit l'être, sous le jour où elle est apte à frapper la catégorie d'esprits à laquelle elle est destinée. On devra donc doubler l'Apologétique théologique d'une méthodologie pratique qui donne à ses chefs de preuve tout leur rendement utile.

Que l'on ne confonde pas cette importance donnée par la Théologie de l'Apologétique au côté pratique de l'Apologétique avec l'absence de toute aspiration vers la synthèse. Il est des cas où la meilleure et plus pratique manière d'agir sur les esprits est d'agir par grandes masses or-

données. Ce que l'Art au service de la foi fit jadis pour la construction des cathédrales, ces apologétiques de pierre, pourquoi ne le ferait-il pas pour les apologétiques rationnelles? La Théologie apologétique, en dépit de ses tendances pratiques, aura donc, elle aussi, ses cathédrales. Cette foi qui est son armature de fond, l'Art la dissimulera sous un vêtement si splendide, il saura en accommoder si harmonieusement les teintes et le dessin avec les secrètes affinités de l'œil humain, qu'entre l'œuvre et son contemplateur, la sympathie jaillira comme de source, et que celui-ci se trouvera tout à coup transporté, du terre à terre où il vivait, au niveau supérieur, divin, où l'artiste habite et s'était proposé de le faire monter.

*
* *

Rien ne sera donc changé, du fait de cette étude de principes, dans l'Apologétique objective. Avec M. Maisonneuve, nous continuerons à distinguer l'Apologétique positive et l'Apologétique défensive[1]. Il n'y aura, dans le domaine de la méthodologie théologique, qu'une déduc-

1. Dictionnaire de Théologie catholique, mot *Apologétique*, col. 1513-1514.

tion *a priori* de plus. C'est peu : et pourtant, quand je considère l'influence qu'ont exercée des déductions semblables sur la marche des doctrines philosophiques, il me semble que c'est beaucoup. Les généralisations de la méthode expérimentale n'acquièrent, en effet, une consistance définitive que lorsqu'elles apparaissent comme les conséquences de principes nécessaires a priori[1]. Et c'est une telle dépendance, nous avons essayé de le prouver, qui relie la *Théologie Apologétique* et ses deux services : la *Théologie fondamentale* et la *Topique Apologétique* au concept le plus profond qu'il nous soit donné de nous faire de la Théologie : celui d'une *Métaphysique surnaturelle*.

1. Cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, p. 12 et 16.

CHAPITRE IV

L'APOLOGÉTIQUE SUBJECTIVE.

Nous avons entrepris de rechercher ce qui peut autoriser l'apologétique à se présenter comme une discipline dont le but est d'établir la crédibilité des dogmes et de rendre exigible, humainement parlant, la foi à ces dogmes.

Déjà deux solutions sont acquises : *L'apologétique scientifique* invoque, à cet effet, le caractère de nécessité de quelques-unes des preuves rationnelles par lesquelles elle établit le fait d'une attestation divine, et, par contre-coup, la vérité extrinsèque ou crédibilité rationnelle des choses attestées; *la théologie apologétique* se réclame, dans le même but, des certitudes antérieures de la foi, qu'elle suppose et dont elle procède, soit pour résoudre par des arguments les objections des adversaires touchant la possibilité et le fait de la révélation, soit pour offrir

aux hommes qui cherchent la vraie foi des preuves positives de la révélation divine, dont la rigueur ou, tout au moins, la probabilité soit à la hauteur de leurs exigences intellectuelles et de nature à leur représenter comme prudentiellement exigible l'acte de foi.

Dans les deux cas, la préparation morale du sujet et les influences divines, sans lesquelles personne ne croit, sont supposées; mais leur considération ne fait pas partie de l'apologétique comme telle. La préparation morale appartient à des disciplines morales complémentaires; les influences divines ne relèvent que de Dieu. A la théologie d'en tenir compte lorsqu'elle décrit la genèse de l'acte de foi; à l'apôtre, qui travaille sur le vivant et non dans l'abstrait, de tabler sur ces influences qui rendront efficaces pour la conversion effective celle des deux apologétiques qu'il aura choisie. L'apologétique scientifique et la théologie apologétique, doctrines spéculatives, découpent, dans ce processus concret des antécédents de l'acte de foi, ce qui concerne la seule intelligence, l'élément : preuve. Ce n'est pas le seul cas où la précision de l'objet formel d'une discipline, la division du travail, comme on dit aujourd'hui, est la condition de l'exactitude des recherches, de la vérité des résultats.

Il y aurait erreur et danger pour l'apologétique à nier ses antécédents, ses concomitants, ses conséquents de grâce et de moralité; mais l'apologétique consciente est loin de les nier. La même théologie qui analyse et découvre dans la genèse de la foi les éléments : *grâce* et *moralité*, y a distingué, en lui marquant ses limites, l'élément : *preuve rationnelle* de la crédibilité et l'a attribué à l'apologétique. Il n'y a jamais erreur ou danger à se renfermer dans sa tâche propre. C'est ainsi, tout au contraire, que l'on contribue le mieux au développement de l'ensemble.

Y a-t-il place, dans le domaine apologétique, pour une troisième discipline qui prendrait exclusivement son point d'appui dans ces dispositions subjectives et tenterait, par ses seuls moyens, de rendre à son tour exigible l'acte de foi? Dans un chapitre précédent consacré aux *suppléances subjectives de la crédibilité rationnelle*, nous avons été amenés à reconnaître, dans certains cas tout au moins, « une crédibilité d'origine subjective, de caractère moral et mystique ». Mais nous l'avons alors considérée dans son rôle de moteur individuel [1] vis-à-vis de l'acte

1. Cf. p. 136.

de foi. Il n'est pas douteux, cependant, que cette influence motrice ne puisse être analysée objectivement et ne manifeste à l'analyse les raisons de son efficacité. Si ces raisons sont d'ordre général et fondées en soi, ne pourrait-on déduire de la connaissance du sujet une discipline apologétique consistante, capable d'établir, sous un nouvel aspect, l'aptitude des vérités surnaturelles à être crues de foi divine et, par là, de conduire efficacement l'homme à la foi?

Mais, nous ne pouvons parler de crédibilité d'origine subjective, d'apologétique subjective, sans définir d'abord ce que nous entendons par le *Sujet*. Qu'est-ce donc exactement que ce sujet auquel les apologétiques subjectives doivent leur nom?

C'est le sujet humain, c'est l'homme. Mais, au point de vue qui nous occupe, qu'est-ce que l'homme? Ce n'est pas son corps, ni son âme considérée dans ses fonctions plastiques; c'est la conscience humaine en laquelle viennent se réfléchir, d'une manière plus ou moins accusée, tout ce qui existe pour nous, et du corps, et de l'âme, et du monde extérieur. C'est la conscience et ses phénomènes; ce sont, si l'on veut, les phénomènes de conscience, unis par ce je ne sais quoi qui nous les fait regarder comme nôtres.

Cette notion du sujet ne peut être récusée, car, d'une part, elle est la donnée *minima*, et, de l'autre, elle semble le point de départ imposé pour toute démarche ultérieure de l'esprit touchant l'homme et les choses.

Or, parmi les phénomènes qui constituent notre phénoménisme intégral, il en est trois qui nous retiendront davantage, à raison de leur correspondance avec les éléments spécifiques de la préparation de l'acte de foi.

L'acte de foi surnaturelle à un dogme déterminé, s'il doit jamais être émis, ne peut l'être que comme acte du sujet humain. A la base de l'acte de foi, se rencontrent donc les possibilités, les ressources, les exigences peut-être, de l'action humaine pure et simple. Il y a chance d'y rencontrer, à un état très initial sans doute, quelque chose qui les destine à la foi catholique. En suivant la marche de l'action, considérée comme phénomène immanent, on verra se préciser ces ressources, ces exigences. Si elles doivent aboutir, le jeu des événements intérieurs de notre dynamisme phénoménal ne saurait manquer de le dénoncer. Ainsi, sur ce minimum de détermination subjective que constitue l'action humaine tout court, on peut fonder une apologétique très

réelle, apologétique radicale, et que supposent toutes les apologétiques subjectives ultérieures, dont le point de départ est un état de détermination plus avancé du sujet.

L'acte de foi surnaturelle étant un acte humain doit être *un acte moral ;* quelles que puissent être les causes surnaturelles qui concourent à la foi, l'acte de foi est *mon* acte, et je ne puis l'émettre que s'il est conforme à la loi morale qui est la loi de mes mœurs. Il y faut une volonté docile à la vérité, qui adhère, par exemple, comme au principe régulateur de son action, à ce minimum d'autorité que le théologien de Lugo formulait ainsi : si un Dieu révèle, je dois le croire [1]. L'étude des ressources et des exigences du sens moral a donc un droit très spécial à être considérée comme le point de départ d'une apologétique qui se proposera de suivre son acheminement vers l'acte moral de foi surnaturelle.

Enfin, l'acte de foi surnaturelle, du fait même du surnaturel qui est en lui, procède immédiatement d'un état de surnaturalisation antérieure du sujet, la vertu surnaturelle de foi; et cet état, bien qu'affirmé par la foi elle-même, n'en

1. Hypothétique qu'il avait seulement le tort de regarder comme la majeure d'un raisonnement décidant la foi.

est pas moins un phénomène réel du sujet, dont la répercussion sur l'ensemble du phénoménisme doit se faire sentir et expérimenter intérieurement. De là, des besoins ou des exigences en relation spéciale avec l'acte de foi, sur lesquelles une apologétique de la foi peut, dès lors, tabler.

Ainsi, en rétrogradant de l'acte de foi, tel que les théologiens le conçoivent, vers ses antécédents subjectifs, nous voyons successivement s'accuser ses trois présuppositions essentielles : surnaturel, morale, action, qui correspondent précisément à trois états du sujet. Et ces états du sujet sont ordonnés entre eux de cette manière : le premier, le plus fondamental, l'action humaine tout court, offre un minimum de détermination en regard de la foi ; le deuxième, le sens moral, est médian ; le troisième, état de surnaturalisation, présente un maximum. En les prenant désormais pour points de départ apologétiques, nous ne procéderons donc pas au hasard ; mais nous ferons porter notre enquête sur toutes les apologétiques subjectives essentielles, à savoir : l'apologétique pragmatiste[1], l'apologétique morale, l'apologétique fidéiste.

1. Nous prenons ici ce terme dans son acception étymologique, et non dans le sens spécial que lui donnent certaines écoles philosophiques.

CHAPITRE V

L'APOLOGÉTIQUE PRAGMATISTE.

Première attitude. — On suppose le *christianisme absent de la vie*, et l'on déclare que le système lié de notre phénoménisme immanent ne saurait se développer sans que se pose la question du salut. On en a pour preuve, dans son aparté catholique, le dogme de l'inévitabilité du jugement dernier pour toute vie humaine, donc pour l'ensemble de notre dynamisme phénoménal qui est, dans le système, le substitut de la vie humaine. Puisque l'on sera jugé sur la question du salut, c'est évidemment que cette question se sera posée et aura été résolue, bien ou mal. — Cette preuve est décisive dans son ordre ; mais elle ne s'applique pas plus à la vie méthodiquement réduite à un savant phénoménisme qu'à la vie humaine telle que tout le monde l'entend. D'ailleurs, valable pour des

croyants, elle ne l'est pas pour les incroyants à qui s'adresse l'apologétique ; elle n'a qu'une portée transitoire et d'orientation.

Il faut donc finalement partir de l'action *sine addito*. Tout ordre au surnaturel en ayant été soigneusement exclu, il faut analyser ses attitudes en présence de toutes les solutions données au problème de la vie. Or cette analyse, qu'il convient d'instituer intégrale et de conduire d'une manière rigoureusement ordonnée, de façon à ne manquer aucune des solutions possibles et de donner à son résultat une valeur définitive, se liquide par la constatation d'une insuffisance radicale des solutions offertes, qui sont pourtant toutes les solutions possibles à la seule nature ; et donc, par l'aveu de l'impuissance de la nature à se suffire à elle-même, par le besoin senti d'un surcroît, que l'on ne saurait définir, encore moins produire, mais que l'on est désormais apte à reconnaître et à recevoir. Une réponse négative, en effet, ne correspondrait pas aux exigences effectives de l'âme... Ainsi, par l'étude sans parti pris de notre déterminisme intégral ; en critiquant simplement les uns par les autres les phénomènes de notre vie intérieure, on aboutit à manifester dans le sujet l'existence immanente du Transcendant, à la fois inaccessible et néces-

saire à l'homme. Au don divin d'achever ce qui ne peut être d'ailleurs que l'œuvre de Dieu en nous, coextensive à toute notre action. — Telle est, en termes généraux et nécessairement très imparfaits, — *traduttore traditore,* — l'apologétique de l'action.

Mettons-la en présence des deux déterminations que doit produire une apologétique efficace.

1° Il est évident que la détermination objective, celle qui est caractérisée par le dogme catholique, ne se rencontre pas au terme de l'apologétique de l'action *sine addito.* On ne fait pas, d'ailleurs, difficulté de le reconnaître. On déclare hautement que l'aboutissant de l'apologétique de l'action n'est pas dans le christianisme historique, c'est-à-dire dans les déterminations de fait de la doctrine catholique. On convient qu'un acte de foi, objectivement incomplet, un succédané de la foi, satisfait à toutes les exigences des postulats de l'immanence. Nous n'avons donc pas besoin d'insister. L'apologétique selon la méthode d'immanence n'aboutit pas à un dogme déterminé. Il y a place, entre son résultat et l'acte de foi parfait, pour une démarche nouvelle. Est-elle possible? Une apologétique complémentaire peut-elle se coor-

donner aux résultats de l'apologétique pragmatiste?

Je l'entends dire assez souvent, et c'est comme une parole de consolation adressée par des théologiens aux apologistes de l'immanence, dont ils reconnaissent l'intention louable et les généreux efforts, sans pouvoir souscrire aux résultats de ces efforts. Mais je crains bien que la promesse ne puisse être tenue et que le projet soit chimérique.

Convaincu que tout se tient dans l'immanence, le phénoméniste pur n'a pas la même idée que nous de la crédibilité. Nous la rattachons à l'évidence du témoignage véridique et lui reconnaissons une vertu déterminante absolue vis-à-vis d'un dogme donné. Pour le phénoméniste, la crédibilité n'est pas plus relative au témoignage véridique qu'aux autres phénomènes qui intègrent notre immanence et dont la sommation ne saurait être achevée. La preuve par le miracle ne prouve qu'en fonction du phénoménisme entier[1]. C'est une preuve pratique influencée par des considérations morales et utilitaires. Dans la supposition de l'existence d'un surnaturel latent avant le surnaturel, et de la foi avant la

1. Cf. E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle* dans *Annales de Philos. chrét.*, oct. 1906.

foi, le miracle deviendra, même en ce qui concerne sa constatation et la reconnaissance de sa vertu probante, un objet de foi.

C'est logique. Mais on se demande ce que peut nous apprendre, au sujet de la vérité d'un dogme donné, une argumentation fondée de la sorte. Manifestement, on tourne un cercle; on prouve par ce qui est en question. Car, enfin, ou bien le phénoménisme est posé comme pure nature : et alors quelle peut être sa valeur de détermination pour un fait comme le miracle, ou tout autre argument en faveur du surnaturel historique? ou bien, on suppose le surnaturel et la foi dans la nature : et alors, je vois bien que la foi surnaturelle utilise ces preuves, à volonté et comme des instruments, pour se créer des issues, mais ce ne sont plus des preuves. N'ayant que la valeur que la foi leur confère, ce ne sont que des apparences d'arguments : au fond, c'est la foi qui, par eux, prouve la foi. Et c'est la mort de l'apologétique objective qui, je le déclare aux théologiens assez naïfs pour prôner le raccordement de leur apologétique avec le pragmatisme immanent, n'a aucun sens pour ceux qu'ils espèrent ainsi rallier. On n'attelle pas à un même soc le bœuf scolastique et le protée du phénoménisme.

2° Mais l'apologétique de l'action aboutit-elle au surnaturel en général? Le désir naturel du surnaturel qui se dégage des insuffisances de l'action humaine réduite à ses seuls éléments a-t-il une vertu déterminante vis-à-vis de l'acte libre de l'homme? constitue-t-il un devoir pressant et moralement inéluctable, de se rendre au surnaturel ? Nous ne sommes plus ici en présence d'un problème nouveau : son vêtement est moderne; mais la question qui s'y agite est vieille comme les in-folio où, depuis saint Augustin et saint Thomas, les théologiens ne cessent de la soulever et de la résoudre. Ils l'ont résolue en deux sens. Les uns, en particulier les Augustiniens et les Scotistes, n'ayant jamais eu une doctrine précise touchant la ligne de démarcation entre la nature et le surnaturel, que les Livres saints nous représentent coexistants dès la création du premier homme, ont posé dans la nature un germe positif du surnaturel, se contentant de le déclarer inefficace; les autres, qui datent, ne rougissons pas de le reconnaître, de l'introduction par saint Thomas de l'œuvre d'Aristote dans la théologie, ayant rencontré, dans cette œuvre, l'idée nette de ce qu'est et de ce que peut la nature pure, ont pris cette idée comme critère, et ont regardé ce désir

naturel, en tant que désir positif, comme un désir visant à posséder le Transcendant, non pas en lui-même, mais selon des modes appropriés à la puissance de notre nature. Cependant, constatant l'insuffisance relative de cette solution (car on ne peut se proposer de posséder le Transcendant d'une manière appropriée aux forces actives naturelles de l'homme sans songer que ce serait chose bonne en soi de le posséder d'une manière adéquate à son être et à sa bonté, d'une manière transcendante); reconnaissant d'ailleurs l'incurable impossibilité pour la nature de s'élever au-dessus d'elle-même, jusqu'à ce qui, par définition, dépasse toutes ses énergies, ces mêmes théologiens ont vu, dans cette velléité et cette sorte de prière, la marque de l'existence dans la nature d'une énergie toute passive, si l'on peut ainsi parler, d'une puissance de réceptivité, qui ne regarde pas directement un objet à conquérir, comme nos énergies actives; mais un secours à attendre, une intervention possible, et nullement exigible du principe premier du surnaturel, de Dieu, qui viendrait, de son initiative gratuite, surélever notre action pour se faire atteindre et posséder par nous selon le mode même de son être.

C'est la puissance obédientielle, qui n'est pas seulement un mot, comme on l'a dit, mais qui est une chose : la plus réelle des choses, à savoir notre nature même, considérée non seulement dans ses énergies actives, mais dans son dynamisme total, lequel, vis-à-vis du principe premier du surnaturel, ne saurait être primordialement que passivité. Selon cette conception, le surnaturel est absent de la vie; mais aussi aucune exigence n'est posée dans la nature vis-à-vis de lui. Il y a seulement en elle une capacité, des ressources de réceptivité. Le sujet humain est un sujet *dans* lequel le surnaturel peut entrer de sa propre initiative; il n'est pas le sujet qui le détermine, par une action si initiale soit-elle, à entrer.

Chose singulière, la doctrine pragmatiste, que nous examinons, déclare prendre le même point de départ que celle de saint Thomas : le surnaturel absent de la vie, la nature pure[1]; mais découvrir dans cette nature ce que saint Augustin et Scot trouvaient dans la nature conçue comme surnaturalisée initialement, à savoir

1. Cf. M. Blondel, *L'Action*, Introduction, pp. xxiii, 59; *Lettres sur les exigences* etc., *Annales de Philos. chrét.*, 1906, p. 472; cf. Laberthonnière, *Le problème religieux*, Annales..., février 1897, p. 499; *Essais de philos. relig.*, Paris, 1903, p. 153.

un désir positivement ordonné au surnaturel! Il nous semble qu'il y a là une méprise. Ou bien, en effet, nous concevons la nature *sine addito*, et dans ce cas il est impossible d'en tirer quoi que ce soit qui la détermine positivement, *ex propriis*, même inefficacement, en regard du surnaturel. C'est un point d'insertion qui peut rester toujours vide; c'est une pierre d'attente qui peut attendre éternellement. Car un acte d'ordre transcendantal est *naturellement* impossible; et le secours du Transcendant, absolument gratuit et libre de sa part, ne peut être déterminé par la nature. Ou bien on suppose le surnaturel latent, et alors nous rentrons dans la seconde des attitudes de notre apologétique, et c'est le moment de l'examiner.

Deuxième attitude. — L'examen sera bref. Si, par une hypothèse que seule la foi à la révélation peut autoriser, dont elle seule peut donner l'idée, on admet, avec saint Augustin, Scot, et, *mutatis mutandis*, avec Cajetan[1] que le surnaturel travaille originellement le sujet, il n'y a

1. Cajetan, commentant en *théologien* la *Somme théologique*, se place pour l'interprétation du *désir naturel* dont parle saint Thomas, au point de vue de l'homme régénéré, qui est celui de la Théologie. C'est, pour autant, une attitude hypothétique.

plus aucune difficulté à admettre une postulation naturelle du surnaturel, inefficace et même efficace, selon les degrés d'entrée du surnaturel en nous. Il faut remarquer que cette hypothèse n'est pas rare chez les tenants de l'apologétique pragmatiste. Ils la donnent tout au moins à titre de conjecture, quelques-uns même à titre de pièce maîtresse du système, dans un but de précaution vis-à-vis de l'orthodoxie. Il n'est pas douteux qu'en mettant ainsi le surnaturel dans la nature, on n'arrive à déterminer le sujet à faire un acte de foi surnaturelle, non seulement implicite, mais explicite. Il serait téméraire, en effet, de restreindre l'action divine. Dieu peut à la rigueur par des illuminations, ou mieux, des révélations, sans apologétique objective nous faire émettre l'acte de foi à un seul Dieu en trois personnes et à l'infaillibilité du pape. Mais il semble que cette manière d'opérer soit étrangère à l'intention première de l'apologétique pragmatiste, ou plutôt qu'elle ne relève d'aucune apologétique, ce qui opère ici la jonction n'étant plus une doctrine, mais la puissance divine, pour ainsi dire en personne.

Aussi, nous préférons revenir à la première conception, et, la dépouillant de ce que certaines

expressions on peut-être de trop absolu, laissant là exigences et nécessité, expressions qui, dans la langue des promoteurs de cette apologétique, — ils ont pris soin de nous en avertir, — ne signifient rien d'ontologiquement absolu, mais traduisent seulement une volonté toute subjective, une aspiration vers un meilleur état[1] ; envisageant donc toute exigence immanente de l'Unique nécessaire comme relative ; ne nous sera-t-il pas permis de voir dans cette sorte d'optatif naturel une préparation au surnaturel? Assurément, c'en est une, et qui a tout d'abord l'avantage d'avoir déblayé le terrain de tout le reste ; d'avoir fait émerger, là où il n'y avait plus qu'un phénoménisme stérile, la question de l'Unique nécessaire, du salut, d'avoir incité l'esprit à la recherche, coûte que coûte, de sa solution. Cela est considérable ! et, Dieu aidant, on peut tout attendre de cette apologétique qui nous met dans l'état de pleine bonne foi. *Dieu aidant,* dis-je, et nous correspondant ; car il est sûr que *facienti quod in se est Deus non denegat*

1. Aspiration que saint Thomas décrit en ces termes : *Homo appetit naturaliter se esse completum in bonitate. Quæst. disp. de Veritate,* XXII, 7 ; cf. DE GROOT, O. P., *Summa apol. de Ecclesiâ,* édit. 3e, Ratisbonne, 1906, q. I, a. 1, *de Neo-apologeticâ.*

gratiam; que la vraie foi est le fruit assuré de l'intention droite.

Au fond, l'apologétique pragmatiste, ainsi comprise, n'est que l'apologétique de la bonne foi, de la sincérité absolue mise au service du problème de la destinée. A mesure que la nécessité de s'expliquer l'a obligée à se dégager de ses entournures phénoménistes, et des concessions aux philosophies issues de Kant, qui certainement s'y dérobaient; à partir, surtout, du moment où l'on a pu être fondé à croire que l'immanentisme n'était plus pour nos apologètes une thèse, mais une méthode, ce qui n'apparaissait pas tout d'abord clairement, la coïncidence s'est fait jour entre l'ancien et le nouveau problème, et maintenant il n'est personne qui ne soit disposé à admettre, à titre d'hypothèse, comme propédeutique pratique, l'apologétique selon la méthode d'immanence, pourvu que l'on nous accorde que cette propédeutique, réduite à ses seuls movens, n'aboutit pas.

CHAPITRE VI

L'APOLOGÉTIQUE MORALE.

Si l'acte de foi n'est pas la conclusion d'un syllogisme, il intervient cependant de la logique syllogistique dans sa genèse normale. Le jugement pratique de crédentité qui dirige l'élection de la volonté consentante à la foi s'exprime en forme rigoureuse : Je dois croire au Dieu règle première de mes pensées, me révélant ma fin obligatoire et les moyens d'y parvenir ; or ce Dieu a révélé la doctrine de l'Église catholique ; donc, etc. Pour prouver la mineure de cet argument, l'apologétique scientifique mobilise tout l'appareil des motifs de crédibilité extrinsèques. Pour prouver la majeure, elle n'hésite pas à s'embarrasser de toute une philosophie : existence de Dieu, sa personnalité, sa science absolue, sa véracité et la véridicité, la possibilité de sa ré-

vélation. Conclusion : le caractère d'obligation régulatrice de cette révélation en regard de nos intelligences créées.

L'apologétique morale vient et simplifie toutes choses. « La vie n'est pas assez longue pour une religion de syllogismes. » Ce n'est pas, en fait, par cette voie que les hommes arrivent à la foi. La foi s'impose, du droit même de la vie, dont elle est l'indispensable initiatrice, la bienfaisante pourvoyeuse. Sans la foi, dans aucun ordre de choses, nous ne pourrions vivre. Si la foi est nécessaire à ce point, elle n'a pas besoin de se légitimer. La manière dont l'humanité arrive à la foi nous indique la manière dont elle doit y arriver. Or, c'est à l'état d'instinct que la foi fonctionne et accomplit son œuvre. S'il est une vie religieuse ; si, loin d'être une superfétation, la religion est une pièce réelle de la vie de l'humanité, il y a certainement quelque part dans la nature un instinct capable de pourvoir à cet aspect nécessaire de notre vie totale. Mais il existe : c'est le sens moral avec ses incoërcibles besoins, ses poussées divinatrices, son flair véridique.

Appliquons cette méthode au christianisme. Le christianisme est, à la fois, un fait moral et un fait historique. De là, pour le sens moral, deux manières d'intervenir à son endroit.

a) Si l'on considère le christianisme comme un fait moral, sa justification s'opère par ce que l'on pourrait nommer un passage de la foi implicite, qui est la foi naturelle du sens moral, à la foi explicite[1] qui est la foi chrétienne. C'est, aux mots près, un procédé analogue à celui de Kant dans son livre sur *la Religion dans les limites de la Raison.*

La conscience morale a, en effet, son *Credo, Credo* intérieur, qui contient naturellement, d'abord tout ce que les théologiens renferment dans la majeure du syllogisme préliminaire à la foi : croyance à un principe extérieur transcendant, parfait, incompréhensible, et vers qui nous tendons instinctivement; croyance à une sagesse, une bonté, une puissance infinie, qui gouverne la nature visible et se fait sentir en nous dans notre conscience; ensuite, des persuasions spéciales : le péché originel, suggéré par l'existence du mal moral et entraînant la pensée d'une colère divine pesant sur le monde ; la possibilité entrevue d'une rédemption ; l'efficacité, dès lors, du repentir et de la prière ; la nécessité de l'abandon à un Dieu juste et bon[2].

1. Ces mots sont ici détournés du sens qu'ils ont habituellement en théologie.

2. Cf. E. Baudin, *La Philosophie de la foi chez Newman*, 1er art. (Rev. de Philos., 1906, t. VIII, p. 290 sq.).

A ce *Credo* intérieur correspond, comme une réplique, le *Credo* extérieur du christianisme et de l'Église. Le christianisme est historique, mais il est, avant tout, un vaste fait moral. Pour l'esprit familier avec les vérités de la religion naturelle, la coïncidence existe, sinon parfaitement, du moins avec une évidence suffisante et qui s'accroît à mesure qu'on l'expérimente davantage dans sa vie morale, au point de ne laisser aucune prise au doute.

Ainsi, sans syllogisme, sans détour par la preuve du témoignage divin[1], directement, par le seul fait d'un « désenveloppement » opéré par le sens moral, le « *Credo* de Nicée » apparaît

1. Dès la première page de sa *Grammaire de l'Assentiment*, Newman s'est enlevé tout moyen de jamais rejoindre apologétiquement l'assentiment de la foi spécifiquement chrétienne. Celui-ci, en effet, est essentiellement *propter testimonium*. Or l'assentiment dont parle Newman, dans sa Grammaire et ailleurs, n'est pas l'assentiment essentiellement relatif au témoignage véridique, mais la croyance, au fond limite supérieure de l'opinion, mais toujours dans les lignes de l'opinion, que provoquent les vraisemblances et les harmonies internes qu'ont les choses avec nos dispositions intérieures. Au fond Newman, par le Kantien Coleridge, dont il avoue avoir subi l'influence, est tributaire de la notion kantienne de la foi, caractérisée par l'insuffisance objective et la suffisance subjective de ses motifs d'adhésion. — Newman, *Grammaire de l'Assentiment*, trad. franç., Paris, 1907. Cf *Dictionnaire de Théologie catholique*, mot : Crédibilité, col. 2303-2304.

comme le complément préformé d'avance du *Credo* de la conscience. Ce n'est pas la crédibilité extrinsèque du mystère qui est visée par notre apologétique, c'est sa vérité intérieure *sub specie moralitatis*. Et comme les expériences du sens moral sont toujours personnelles, à ce caractère d'efficacité directe, s'ajoute un caractère d'*égotisme* qui met l'apologétique morale à l'abri de toute critique venant du dehors.

b) Si l'on considère le christianisme comme un fait historique, il convient d'utiliser à son endroit les moyens appropriés à la mise en évidence de tels faits, mais sans se faire illusion sur leur efficacité dans la matière. Car le christianisme n'est pas un fait historique comme les autres; il renferme un élément qui, précisément, est regardé par l'histoire comme rendant suspects les documents où il se rencontre : le surnaturel. Etcet élément se trouve au sein même des faits que l'on considère comme la preuve la plus efficace du christianisme, tel le miracle. Aussi, en fait, les miracles ont surtout de la valeur pour ceux qui ont déjà la foi, et bien petit doit être le nombre de ceux qui y sont amenés par les seuls motifs de crédibilité. Ce n'est pas, sans doute, que ceux-ci man-

quent de force intrinsèque; mais, pratiquement, ils ne sont pas efficaces.

D'où, la légitimité d'une apologétique, où le suffrage du sens moral viendrait à la rescousse de la force probante, pratiquement insuffisante, des motifs de crédibilité. En fait, les choses se passent ainsi : notre foi décide en dernier ressort de notre critique. Au lieu de tenter vainement de dissimuler ce fait, affichons-le; ne craignons pas de l'ériger en droit. Il est naturel que les motifs de crédibilité, qui ont pour objet l'aspect historique d'un fait surtout moral, soient renforcés par les motifs d'ordre moral que nous avons, d'autre part, d'adhérer à ce fait. Dans l'apologétique ainsi refondue, l'évidence de la crédibilité n'est pas due principalement à la valeur théorique des arguments rationnels; mais ceux-ci y conservent leur rôle : ce sont des instruments qui, sous la condition d'être approuvés par le sens moral, desservent utilement ses divinations.

Telles sont les deux voies par lesquelles le sens moral achemine à la foi surnaturelle : l'une directe, et qui, sous un aspect purement moral, vise l'objet de foi en lui-même; l'autre indirecte, et qui atteint sa crédibilité extrinsèque sous un aspect complexe, partie rationnel, par-

tie moral. Dans les deux cas, a foi *droite* décide, en définitive, de la *vraie* foi.

L'apologétique ainsi comprise aboutit-elle? c'est-à-dire détermine-t-elle légitimement l'homme à adhérer à la foi catholique? Nous suivrons, dans notre réponse à cette question, les deux hypothèses possibles, d'un point de départ purement naturel, et d'un point de départ secrètement surnaturalisé, comme nous l'avons déjà fait à propos de l'apologétique pragmatiste.

Première attitude. — Une remarque préjudicielle et qui s'applique aux emplois apologétiques du sens moral concerne ce sens en lui-même. Non pas que nous révoquions en doute son existence ou ses droits sur la conduite en général, ni que nous fassions un plaidoyer en faveur de l'antériorité de l'amoralisme ou du droit naturel à l'immoralité. Non : le principe *odientes malum adhærentes bono* est inhérent à notre nature d'homme, c'est entendu[1]; mais ses déterminations, et surtout celles que prennent pour point de départ nos apologistes et

1. Cf. *Summa theol.*, I^a II^ae, q. LVI, a. 6; q. XCIV, a. 2, 4.

qu'ils qualifient d'évidences immédiates ne sont pas, semble-t-il, le bien commun de tous. Beaucoup ne ressentent ni la certitude quasi expérimentale de l'existence du Dieu personnel qu'ils cherchent au contraire péniblement, ni même l'impératif du devoir qu'ils craignent de ne pouvoir concevoir que comme l'expression d'une hérédité ou d'une habitude acquise. Qu'on lise l'acte d'accusation dressé récemment par M. Couturat contre le Moralisme[1]. On y trouvera un beau cas de cette répugnance, plus commune qu'on ne le pense, à considérer la morale comme un principe autonome et non dérivé de la raison, qui renfermerait de soi des déterminations aussi étendues que le comporte ce *Credo* intérieur que l'on nous propose comme point de départ apologétique. Donnons qu'il existe chez quelques âmes dites d'élite, — ce ne sont peut-être pas les intelligences les plus puissantes. En tous cas, la foi est pour tous : comment atteindrons-nous les autres et, en première ligne, les esprits rigoureux? Il appert que l'apologétique morale ne rencontre pas, chez beaucoup, les fondements qu'on lui suppose et qui sont cependant le mini-

1. *La logique et la philosophie contemporaine*, leçon d'ouverture du cours de logique au Collège de France (*Revue de métaph. et de morale*, mai 1906, pp. 328 sq.).

mum exigé pour aboutir. Comment déterminer un sujet à accepter la foi, alors qu'il n'est pas déterminé subjectivement par les prolégomènes qui sont, selon vous, la préface obligée de cette foi?

Mais, admettons cette détermination subjective originelle. On prétend en tirer, et c'est une première méthode, par voie de simple développement, le *Credo* historique de Nicée. C'est ce que nous nions *a priori* et *a posteriori*. *A priori*, car ce *Credo* de Nicée, ou mieux l'enseignement catholique total qu'il symbolise ici, réglant notre moralité en regard de ce qui constitue l'intimité même de Dieu, n'est pas et ne peut être du domaine de la morale humaine. Et il n'y a pas de sens moral qui puisse reconnaître dans les déterminations du *Credo* naturel ce qui n'y est pas, à savoir les déterminations divines du *Credo* catholique. *A posteriori*, car je défie le sens moral le plus aiguisé, armé de l'évidence immédiate de l'existence du Dieu un et providentiel, de décider que le dogme d'un Dieu en trois personnes qui fonde la moralité surnaturelle, est la *réplique* de son *Credo* moral intérieur. L'admît-on, il resterait à déterminer si la Trimourti indienne n'en est pas une expression plus moralisante, etc. Autant peut-on dire de la coïncidence entre le besoin vague d'une rédemption et le dogme de

la satisfaction par Jésus-Christ mort en croix, entre toutes les vérités naturelles et les mystères chrétiens. Nous ne nions pas une ressemblance qui, dans l'appréciation d'un sens moral très en éveil, pourra devenir une convenance sentie, une probabilité bénévolement accueillie[1]. Nous nions que cette convenance sentie puisse *déterminer* efficacement, dans le détail, le contenu précis du véritable acte de foi, à l'exclusion de toute autre issue possible, et, partant, le devoir moral d'adhérer au catholicisme[2].

Ainsi, en prenant comme accordé le sens moral et ses prétendues évidences, on n'obtient pas, par la première des voies indiquées, de détermination objective précise; si on ne les accorde pas, on n'a même pas de détermination subjective. Et donc, puisqu'une apologétique qui aboutit est caractérisée par ces deux déterminations de l'acte de foi, il est de toute évidence que, par cette voie, l'apologétique morale n'aboutit pas.

Essayons maintenant de l'autre méthode et mettons au service du sens moral l'apologétique

1. De Groot, *Summa apol. de Ecclesia*, edit. 3ª, 1906, p. 18.
2. Cf. J. Guibert, *Pourquoi Pusey ne s'est pas converti?* dans *Revue de l'Institut cath. de Paris*, janvier 1907, p. 27 sq.

positive des motifs de crédibilité. Je comprends désormais l'intention qui a suggéré cette collaboration. Le sens moral, tout-puissant dans ses divinations de l'élément moral du christianisme, est à court, nous venons de le voir, quand il s'agit des déterminations positives du dogme chrétien. Étant déterminations de fait, elles requièrent une méthode d'investigation positive. On fera donc appel à l'apologétique objective des motifs de crédibilité agissant sous la direction du sens moral lequel orientera la preuve. — Mais ici un scrupule m'arrête. Je voudrais savoir quel genre d'influence le sens moral exercera sur l'apologétique positive. Se contentera-t-il de mettre en branle l'intelligence dans une direction donnée, lui laissant toute liberté d'agir selon ses méthodes propres, de réagir normalement en présence des objets : ou influencera-t-il ses solutions ? Dans le premier cas, je n'ai rien à dire. Cette position est celle que j'ai adoptée [1]. Dans le second, je m'insurge, car ce n'est pas autre chose qu'un déguisement de la première méthode, avec, en plus, l'inavouable entreprise de plier ce qui est à ce qui, pour le désir, veut être. Il s'agit, ne l'oublions pas, de déterminer l'élément de fait du dogme catholique. Or, le sens moral, même

1. Cf. l. II, c. II et III.

enrichi de toutes ses évidences morales immédiates, ne peut rien déterminer pour ou contre, nous l'avons constaté. De quel droit interviendrait-il comme une puissance d'appréciation dans la preuve de fait? Que l'on juge des miracles par la doctrine quand on possède la vraie doctrine, soit! Mais ici, il s'agit précisément de déterminer quelle est la doctrine vraie. Le sens moral ne peut pas dire si un miracle fait pour prouver l'affirmation de la Trinité est faux ou véritable, puisque la Trinité n'a rien pour le sens moral et réciproquement. Faire du sens moral le critère propre des faits positifs est donc une méthode des plus périlleuses, celle qui consiste à tenir les choses pour vraies parce qu'on veut qu'elles soient vraies. Mensonge moral, pieux même, mais mensonge tout de même. Or ce doit être le premier principe de l'apologiste : *Deus non eget meo mendacio.*

Deuxième attitude. — On a récemment relevé dans l'une des plus célèbres apologétiques morales, le péché de fidéisme. Le *donné* de cette apologétique, a-t-on dit en substance, n'était pas une conscience morale pure, mais une conscience morale chrétienne[1]. Et l'on a très justement ajouté

1. E. Baudin, art. cité, *Rev. de Philos.*, oct. 1906, p. 374.

que l'apologétique newmanienne n'en subsistait pas moins à titre de *confirmatur* subjectif des dogmes. Les harmonies de l'âme et de la foi sont autant de raisons *ad hominem,* et l'homme est ici un chrétien plus ou moins complet, vivant dans une atmosphère saturée de christianisme, dont il est, à son insu même, pénétré et comme imprégné. Dans cette apologétique, ce n'est plus à proprement parler l'intelligence qui cherche la foi, mais la foi qui se cherche elle-même. Sa devise est : *ex fide in fidem*[1].

Et naturellement elle se trouve. Le *Credo* intérieur élémentaire sous la pression de la foi active, développe son contenu surnaturel. Il n'y a plus disproportion entre ce qu'il exprime et ce qu'il devient. Autant le sens moral était impuissant à lui faire dire ce qu'il ne connaissait pas, autant une énergie surnaturelle est adaptée à découvrir, à sentir les concordances cachées. Devenue officiellement fidéiste l'apologétique morale aboutit : la foi divine latente, l'*intention de la foi,* se sert efficacement, et des concordances des deux *Credo,* qui n'en sont qu'un, en réalité, dans l'hypothèse fidéiste, et des motifs de crédibilité, pour se déterminer elle-même vis-à-vis

1. *Rom.*, I, 17.

d'aspects jusqu'alors implicites de son objet : et à leur tour, ces aspects, mis à découvert par la foi, la déterminent objectivement. Il n'y a pas de péril, puisque ce qui conduit tout, c'est moins le sens moral que le sens divin, supposé donné dans le sujet par Dieu même. *Nihil periculi inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.*

Fort bien, et, entre catholiques, voilà qui prouve. Un théologien ne peut qu'être heureux de voir des esprits adopter d'emblée un point de vue apologétique qui est assuré d'aboutir. Mais franchement, peut-on le demander à tous? N'est-ce pas de la plus simple évidence que la plupart des incrédules ne se mettent pas à ce point de vue? N'est-ce pas trop restreindre l'apologétique que de l'enfermer entre ces termes abordables à ceux-là seuls qui sont déjà chrétiens et de lui refuser ces horizons de conquêtes universelles auxquels peut prétendre une discipline qui s'appuie sur l'unique point de départ commun à tous, sur l'évidence rationnelle?

CHAPITRE VII

L'APOLOGÉTIQUE FIDÉISTE.

Nous nommons ainsi une apologétique qui prendrait son point d'appui dans une foi divine, informe ou vivante, réellement existante dans un individu, mais empêchée de se réaliser dans l'adhésion explicite à la doctrine de la foi par différentes causes, desquelles il résulte que son possesseur est réfractaire à toute conviction résultant de l'apologétique subjective, morale, ou pragmatiste, aussi bien que de l'apologétique traditionnelle.

Le cas que nous visons n'est pas celui du païen isolé de tout moyen de connaître la vraie foi et qui pratique toute la loi naturelle qu'il connaît. Ce cas ne relève pas de l'apologétique, mais des suppléances divines de la crédibilité. Que si ce « bon sauvage », ayant délibéré *de seipso,* conformément à l'obligation qu'en fait saint Thomas

à tout adulte en pleine possession de sa raison [1], s'est ordonné *ad debitum finem,* il reçoit dès lors le baptême du désir; il possède en substance la foi divine et rentre désormais dans la catégorie des baptisés.

Nous visons en ce moment trois catégories d'esprits : d'abord, les baptisés élevés en dehors de toute idée religieuse. Le péché a mortifié la foi de leur baptême originairement vivante; le milieu social où ils ont débuté dans la vie consciente est tel qu'ils sont désormais fermés non seulement aux dogmes catholiques, mais à toute voie susceptible d'y conduire. De nos jours, il n'est plus besoin de recourir à l'enfant élevé par des juifs, non plus qu'à l'*âme anglicane,* pour rencontrer la réalisation du cas présent : il est partout. Et cependant, s'il n'y a pas eu dans cette âme un acte formel, délibéré en connaissance de cause, d'infidélité, elle a la foi surnaturelle.

Autre cas : Voici un esprit simple et ignorant, incapable de distinguer la valeur des arguments et des témoignages, jouet humain prédestiné à la crédulité. Il y a des masses de gens ainsi livrés à l'influence de leur dernier interlocuteur. L'instruction chrétienne a passé par là, mais n'a laissé

1. *Summa theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXXXIX, a. 6. Cf. R. P. Hugueny, *l'Éveil du sens moral, Revue thom.*, 1905, pp. 509 sq.; 646 sq.

que les traces qu'elle pouvait laisser dans un terrain si mouvant. Des objections autorisées, semble-t-il, ont tellement circonvenu la petite semence à peine levée de la foi, qu'il n'y a pas d'espoir de la dégager. C'est un état d'indifférence religieuse sans remède. Et cependant la foi est là et, faute d'un acte formel d'incrédulité, y reste en permanence.

Troisième cas : c'est celui d'un adulte baptisé, chrétien et adhérent encore à sa foi ; mais il est tenté, son esprit est mordu par l'objection au point qu'il ne peut se dégager de l'étreinte. Il a lu toutes les apologétiques et n'y a rien trouvé qui le rassure. Il a prié, il a dit anxieusement le : *Quis est Domine ut credam in eum?* de l'aveugle-né. Malgré tout cela, il vous confie, en toute sincérité et chagrin d'âme, qu'actuellement, s'il suivait sa raison jusqu'au bout et s'il répondait aux exigences de sa conscience telles qu'il lui semble les éprouver, c'est du côté de l'apostasie qu'il lui faudrait aller, quoique l'acte lui en répugne d'ailleurs, tant au point de vue de la tristesse qu'il causerait à ses amis les croyants, qu'à celui de la joie qu'il exciterait chez les professionnels de l'anticléricalisme. Cet homme a la foi. Il ne doute pas formellement. D'ailleurs, le ferait-il, il ne manque pas de théologiens pour

assurer que l'on peut sans péché, non pas perdre la foi divine, mais en voir se modifier tellement les aspects objectifs que les énoncés du dogme catholique cessent de se rencontrer à son aboutissant et que la foi, dépouillée de son objet explicite, n'existe plus dans le chrétien, semble-t-il, que comme l'un de ces organes sans exercice que constate le savant chez les êtres sujets à un phénomène d'évolution régressive. Le Concile du Vatican qui a légiféré sur ce sujet a simplement dit, contre l'hermésianisme et l'indifférentisme, que jamais on n'avait une *juste cause* de changer ou de révoquer la foi contractée sous le magistère de l'Église. Il n'a pas entendu trancher la question de savoir si, oui ou non, sans juste raison objective, par une ignorance invincible dont les exemples semblent de plus en plus fréquents, on pouvait devenir matériellement hérétique, et donc infidèle, sans péché formel contre la foi.

Dans cette matière si délicate, et où la moindre inexactitude d'expression devient périlleuse, il ne sera pas superflu de rapporter *in extenso* la note XX annexée au schema prosynodal du 10 décembre 1869. En voici le texte d'après la traduction de M. Vacant [1] :

1. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 534 : cf. Granderath, *Constitutiones dogm. S. Conc. Vaticani*, Fribourg en Brisgau,

« Ni de l'exposé de la doctrine (du commencement du chapitre), ni de la condamnation de l'erreur (fin du chapitre), tels qu'ils se trouvent dans le *schema*, on ne saurait tirer aucune conséquence contre cette doctrine admise universellement, que les fidèles catholiques eux-mêmes peuvent tomber dans des erreurs invincibles pour eux, et par conséquent non coupables, relativement à la matière de la foi, de telle sorte qu'ils regarderont comme révélé, un point qui n'est ni révélé ni exact. — Bien plus, dans tout l'exposé projeté, on ne touche même point à la question plus subtile de savoir si, *per accidens*, des erreurs pourraient parfois être proposées à des ignorants, sous des motifs de crédibilité accommodés à leur portée, qui seraient les mêmes sous lesquels les vérités de la foi leur sont proposées, de sorte qu'en vertu de leur conscience invinciblement erronée, ces ignorants seraient tenus de croire comme révélé ce qui est faux, bien que cet assentiment ne saurait jamais être un acte de foi divine et surnaturelle. Le cardinal de Lugo et de nombreux théologiens affirment que cela est possible, tandis que Suarez et d'autres auteurs le nient. Mais cette controverse n'a absolument rien de commun avec l'erreur en question dans le *schema*. — L'exposé doctrinal et la condamnation du *schema* ne touchent point non plus au sentiment que quelques anciens théologiens n'hésitent pas à admettre, savoir que, *per accidens*, et dans certaines circonstances, la conscience d'un catholique ignorant peut être induite en une erreur invincible telle, qu'il embrassera une secte hétérodoxe sans péché formel contre la foi, hypothèse où le catholique ne perdrait pas la foi tout en devenant matériellement hérétique. *Hæc quidem, nisi cautissimè explicentur, periculose disputantur,*

1892, p. 61; Vacant, *Études théologiques sur la Constitution Dei Filius*, t. II, p. 169.

sed ab hæresi, quæ S. Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima. »

Comme le note M. Vacant, le rapporteur Mgr Conrad Martin pria le Concile d'adopter l'amendement qui demandait qu'au lieu de condamner que « les catholiques peuvent *licitè* mettre en doute leur foi », on condamnât cette autre formule « que les catholiques peuvent avoir de justes raisons, *veram et justam causam*, de mettre leur foi en doute » en supprimant le mot *veram* dont le sens est déjà contenu dans *justam*. Ce que le Concile fit. « Il en résulte, dit M. Vacant, que le Concile n'entendait point définir qu'aucun catholique ne saurait mettre la religion en doute par une ignorance invincible, mais qu'aucun catholique ne saurait avoir une raison *objectivement vraie* de douter de sa *foi*[1]. »

Ainsi autorisés, revenons à l'hypothèse de l'infidèle matériel que nous avaient suggérée les faits.

A de tels hommes, croyants malgré tout, et en dépit d'eux-mêmes, toute voie semble fermée pour opérer le déploiement de leur foi dans le sens des déterminations explicites qui forment

1. *Opere cit.*, t. II, p. 163.

l'enseignement de l'Église. Ne reste-t-il pas place cependant, pour une apologétique qui, tout moyen de persuasion intellectuelle étant supprimé, s'adresserait au seul organe demeuré, malgré tout, bon pour la foi, puisqu'il n'est autre que la foi divine subjective elle-même, ressort comprimé mais non brisé, qu'elle s'ingénierait à détendre dans la direction de la vérité intégrale ?

Le Concile du Vatican nous autorise à l'entreprendre. S'il déclare que ceux qui ont adhéré à la foi catholique ne sont pas dans la même situation vis-à-vis de leur foi que les infidèles, c'est, dit-il, que le Seigneur très bon *confirme par sa grâce ceux qu'il a amenés déjà à sa ravissante lumière, afin qu'ils persévèrent dans cette lumière. Il ne les abandonne que si eux-mêmes l'ont abandonné les premiers*[1].

Il y a donc dans la foi divine considérée en elle-même une puissance de lumière qui conspire pour le dogme chrétien ; pour qu'elle cesse d'agir il faut une apostasie formelle. De ces deux enseignements nous déduisons deux méthodes :

1° Tabler sans hésiter, comme sur une réalité

1. Constitution *Dei Filius*, c. III.

vivante, sur la foi immanente encore que prisonnière, et, sans user d'arguments qui tomberaient dans le vide, faire passer et repasser sans se décourager devant cette conscience les attraits divins du dogme chrétien, jusqu'à ce que l'angle d'incidence, *le point,* comme l'appelle quelque part Bossuet, soit rencontré et que jaillisse tout d'un coup sur le tableau du dogme jusque-là comme brouillé, la lumière intérieure qui découvre le sens du détail et l'ordonnance de l'ensemble. Telle sera la première manière de notre apologétique.

C'est ici, à vrai dire, œuvre de patience, de tact, d'art ingénieux. Les variétés en sont infinies. Il y a d'abord la grande apologétique, étalée devant les yeux de tous, la vie de l'Église elle-même qui, *per se ipsam, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile : quo fit, ut ipsa velut signum levatum in nationes, et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur.*

Mais à côté de cette manifestation officielle et publique des attraits du dogme chrétien aux âmes en qui la foi n'a pas cessé d'exister, il en est de privées non moins efficaces et sublimes. C'est, au foyer même de notre croyant inconscient, le reflet de ce dogme dans la vie d'une épouse, d'une fille, d'un grand fils surtout, dont l'âme droite, intangible aux séductions devant lesquelles le père lui-même se sent faible, éveille en celui-ci des étonnements d'abord, puis une admiration respectueuse pour la source de ces vertus, un désir secret enfin de s'y désaltérer, qui ne tardent pas à ressusciter l'organe de la foi mort en apparence et qui vivait dans le secret. Ces apparitions de la vertu du christianisme, de ce cœur de la doctrine chrétienne qui ravissait Augustin, sont répandues partout dans l'atmosphère de la vie chrétienne. J'ai connu de vertueux prêtres qui, par le seul spectacle de leur vie, entretenaient la foi dans toute une ville : non pas que l'incrédulité et l'immoralité ne battît son plein; mais, quand il passait, allant à ses courses charitables, donnant à chacun, aux plus pervers même, surtout aux plus pervers, la charité divine de son sourire, il n'était pas d'anticlérical, qui ne sentît se remuer en lui quelque chose, comme une protestation d'adhé-

sion à ce qui conduisait la vie de ce saint homme ; les journaux qui ne vivaient que de scandales ecclésiastiques et les voyaient partout, faisaient, à grand renfort de voix, exception pour lui, — *timebant enim plebem, nam sicut prophetam eum habebant,* — et quand l'heure de la mort arrivait, alors que tout prêtre était exclu, lui, on l'appelait chez le libre-penseur, ou même, de son propre mouvement, il venait, sachant qu'il n'était étranger nulle part où battait un cœur de baptisé. Et alors, de soi, sans effort, en quelques instants, après toute une vie d'errements, l'âme, au contact de cette apologétique vivante, se rapatriait et retrouvait son chez elle, pour l'éternité !

Je n'insiste pas, car ce n'est point ici matière à discours. Il suffit, pour l'objet de ce travail, d'avoir indiqué la méthode. A chacun de voir comment il peut la réaliser.

2° Dans toute apostasie formelle, il y a un péché contre la lumière, nous dit le concile du Vatican. Or, si l'on peut avoir la foi sans le savoir, on ne pèche pas sans s'en apercevoir : un péché dont on n'aurait pas conscience ne serait pas un péché. Et voici, du coup, un nouveau joint par lequel peut s'introduire dans l'âme, en qui

n'a pas encore cessé d'exister la foi divine, le coin apologétique.

Vos préjugés sont tels qu'aucun argument intellectuel n'a prise contre eux. Soit ! je n'essaierai pas de vous persuader de la vérité de ma foi ; mais assuré que Dieu ne vous abandonne pas, puisque vous n'avez pas volontairement repoussé sa lumière, certain que la foi vous travaille et vous retient dans l'adhésion à son objet véritable, je vais entreprendre de vous faire sentir que si vous vous mettiez définitivement en opposition avec elle, vous commettriez, à vos propres yeux, une mauvaise action, une action que votre conscience ne saurait ni légitimer, ni excuser. Telle est la seconde méthode de l'apologétique fidéiste. Dans le syllogisme de la foi, elle renonce au bénéfice de la mineure qui établit, par les motifs de crédibilité, le fait de l'attestation divine, puisque la preuve est, par supposition, impossible *in casu;* mais, prenant son point de départ dans le fait supposé acquis de l'existence et du travail de la foi dans cette âme, elle explore, en rétrogradant, les raisons de croire qui motivent l'intention de la foi, et s'efforce de mettre en garde la conscience tentée contre une rupture avec les lois divino-morales qui gouvernent, au fond, sa vie.

Avant d'essayer la reconstitution de cette dialectique apologétique, nous demandons l'indulgence du lecteur. On comprend qu'avec les cas particuliers les procédés varient; de plus, dans la réalité concrète, il y a des nuances, des précautions à prendre, des incidentes à greffer, des interversions à exécuter, des silences à respecter, etc., toutes choses que nous ne pouvons observer dans un schema abstrait, grossier, qui ne peut qu'aller directement et rapidement au but. Que l'on considère donc le dialogue suivant comme un thème dont les modulations varient indéfiniment.

Pour fixer les idées, parmi les cas qui ont servi de point de départ à ces considérations, je prends le troisième : je suppose donc un catholique sur le point d'abandonner sa foi; il est intelligent, capable de diagnostiquer ses états de conscience, assez sincère pour les avouer. Je lui demande, d'abord, quoi qu'il en soit de son état intérieur relativement à l'adhésion aux formules du dogme catholique, quelles sont ses dispositions vis-à-vis de cet énoncé : l'obéissance est due à un Dieu qui révèle. Si je rencontre la répugnance *a priori* à toute norme extérieure, fût-elle divine, la volonté absolue de ne se soumettre à aucune

autorité, j'entrevois un péché : le cas d'ignorance invincible mis à part, c'est un péché d'orgueil. C'est de ce côté-là que je dois exercer ma thérapeutique morale. Si, au contraire, je ne trouve que l'aveu d'une docilité inquiète : « je consens à me soumettre, mais Dieu révèle-t-il ? » une nouvelle interrogation se trouve amorcée.

« Avouez du moins, dirai-je, que la question est grave, qu'il y va de votre tout ; qu'en comparaison tous les biens d'ici-bas sont méprisables. Or, n'y a-t-il pas à l'origine de votre épreuve quelque préférence pour l'un de ces biens, dont la mort aura quelque jour raison, qui contrebalance l'amour absolu de l'Unique nécessaire, obligatoire dans un cas comme le vôtre ? » A ce coup droit, deux réponses sont possibles : l'humble aveu du pécheur surpris dans sa faute : « Touché ! vous avez dit vrai : il y a quelque chose... » Inutile d'aller plus loin : *habemus confitentem reum*.. C'est un tempérament moral à refaire. Mais il est une autre réponse, celle de l'honnêteté restée intègre dans une foi troublée, dévastée : « Non, dira-t-on, je ne vois rien de grave, rien qui m'empêche réellement d'aller à la vérité : j'avoue toute l'importance de la question, mais intellectuellement je ne vois pas que je doive adopter la réponse catholique.

Sincèrement, je ne le vois pas, et ce n'est pas gai. »

Troisième reprise : Du moins voyez-vous avec évidence que vous deviez adopter le contraire? De nouveau, deux réponses possibles. Première réponse : « Oui, je le vois ». C'est impossible en soi, car le vrai n'est pas contraire au vrai : et, comme certainement la foi dit oui, il n'est pas possible en soi que l'évidence naturelle dise non. Mais, s'il peut y avoir là un péché d'orgueil, ou encore la résultante et la punition d'infidélités passées dont le coupable n'a plus actuellement conscience, il se peut aussi qu'il y ait une erreur invincible involontaire. Tels ces hérétiques semble-t-il, qui, de la meilleure foi du monde, s'obstinent dans la position que déterminent leurs préjugés. Nous l'avons dit, si l'on ne peut perdre la foi divine sans pécher, cette foi divine peut se trouver ensevelie sous certaines déterminations objectives qui ne cadrent plus avec le *Credo* catholique. — Deuxième réponse : « Non, je l'avoue; rien de nécessitant, mais des présomptions très grandes et qui forment par leur masse un obstacle insurmontable. » — « L'obstacle est-il vraiment insurmontable? A votre raison spéculative, peut-être? et, s'il s'agissait d'un acte de pure spéculation, le doute serait des plus légi-

times. Mais il s'agit de ne pas manquer votre fin dernière, de ne pas manquer à Dieu qui, vous l'aviez cru jusqu'ici, vous a instruit sur cette fin. Vous n'avez pas la certitude du contraire. Le plus sûr est donc encore de croire, et ici le plus sûr fait loi. Car votre foi possède, et, pour être excusé de la déposséder, il faudrait que vous fussiez certain. Car vous perdez tout à la méconnaître, vous gagnez tout à la suivre, et l'excellence infinie du bien à gagner, comparée à la petitesse infinie du bien à perdre, exige que vous restiez dans l'affirmative. Ce n'est pas ici une solution spéculative et positive de vos raisons de ne pas croire, d'accord ! mais *c'est une solution pratique*. Et c'est de pratique qu'il s'agit avant tout, c'est de votre vie éternelle. Croyez-moi, *prius vivere, deinde philosophari*. Pour une satisfaction de curiosité ou d'indépendance, ne jouez pas votre fin dernière. Maintenez vos positions, puis, priez et cherchez en gémissant. Dieu se doit et vous doit de faire le reste. » *Etenim benignissimus Deus quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur.*

On le voit, au cours de ce dialogue, nous n'a-

vons rencontré qu'un seul cas où le péché ne se montrât pas, où la thérapeutique simplement morale ne fût pas applicable. C'est lorsqu'une conscience de baptisé, de croyant explicite même, d'une part se révèle comme absolument honnête et droite dans le passé, prête à tout son devoir dans le présent, et, d'autre part, devient réfractaire aux déterminations catholiques de l'objet de foi divine; bien plus, croit voir s'ériger en un devoir inspiré par l'amour de la vérité ce que, du dehors, nous ne pouvons regarder que comme une apostasie. Sur de tels adversaires, aussi loyaux parfois que déshérités, aucune apologétique ne mord. Que faire?

Il semble que l'on peut appliquer à cette difficulté les principes qui diriment la question de l'abolition de la loi naturelle dans la conscience. Si, en effet, la loi naturelle est l'impression de la Loi éternelle dans le cœur de l'homme, la foi est l'impression produite par la lumière surnaturelle dans l'intelligence du baptisé. Foi divine et loi naturelle doivent leur immobilité à la divinité de la cause qui les maintient dans l'existence, et il semble, en conséquence, que l'on puisse juger du sort de l'une par le sort de l'autre. « Or, dit saint Thomas, les principes universels de la loi naturelle ne peuvent jamais être abolis

dans leur formule universelle, bien qu'ils le soient dans les actions particulières quand la raison est empêchée, par la concupiscence ou toute autre passion, d'appliquer au détail de l'action les principes moraux premiers. Mais il n'en est pas de même des principes secondaires. En ce qui les concerne, la loi naturelle peut être abolie dans le cœur des hommes *ou bien par certaines opinions mauvaises* (*persuasiones malas*), *de la même sorte que des erreurs surviennent dans les conclusions spéculatives nécessaires,* ou par suite de mauvaises coutumes et d'habitudes corrompues, comme chez ceux qui ne regardaient pas comme péchés le vol, ou même les vices contre nature[1]. »

Je dirais, en harmonie avec ces principes, que, dans les cas exceptionnels que nous avons en vue, tant qu'il n'y a pas de notre part faute formelle contre la foi, celle-ci demeure avec son objet indispensable, l'objet même de l'intention de la foi : Dieu, au moins confusément connu, par une lumière surnaturelle, dans l'absolu de notre fin dernière et des droits de la Vérité[2].

1. *Summa theol.*, I^{a} II^{æ}, q. XCIV, a. 6. Il s'agit ici de l'influence du milieu social, non de péchés personnels à celui chez qui la conscience de la loi naturelle est abolie. Cf. *ibid.*, a. 4, c. *in fine.*

2. Cf. pp. 16-19; cf. p. 27.

Comme la loi éternelle maintient sans abolition possible la lumière des premiers principes moraux, ainsi la lumière de la foi maintient la connaissance de ce principe générateur des vérités révélées. Quant aux déterminations objectives de ce principe qui nous sont parvenues par l'enseignement extérieur, comme la Trinité, l'Incarnation, et jusqu'à Dieu lui-même, en tant que distinctement connu dans tous ses attributs : si, en règle générale, leur disparition du champ de vision obscure de la foi est le résultat d'un péché contre cette foi, j'estime que, *per accidens*, certains facteurs naturels interviennent comme pour l'abolition des principes secondaires de la loi naturelle. Les vérités positives pourront ainsi se trouver obscurcies, par l'effet d'un mécanisme psychologique analogue à celui qui occasionne les erreurs spéculatives en matière de principes dérivés. La foi positive refluera vers son intention[1].

S'il en est ainsi, notre conduite est toute tracée à l'endroit des incrédules que leur attitude dénonce comme absolument loyaux et sincères. Nous demandions tout à l'heure : Que faire? — Il n'y a, semble-t-il, qu'à respecter le sanc-

1. Cf. p. 11 et suivantes.

tuaire de leur conscience, à leur demander seulement de garder haut dans leur âme le culte de la vérité. *Tu quis es qui judicas alienum servum? Domino suo stat aut cadit; stabit autem nam potens est Deus statuere illum*[1]. Si Dieu est avec eux, s'ils gardent l'étincelle de la foi divine déposée en eux, s'ils observent la loi qu'ils connaissent, dussent-ils avec cela persécuter ce qu'ils s'imaginent être l'Église et ébranler la foi des autres, en dépit de tout cela et malgré l'étrangeté de l'événement, ils croient peut-être plus fermement qu'ils ne persécutent[2]. Dans le fond de leur conscience, en effet, demeure, par hypothèse, cette orientation fondamentale vers Dieu surnaturellement connu, qui

1. *Rom.*, XIV, 4.

2. « *Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem : sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod a ratione proponitur. Undè si à ratione proponatur ut malum voluntas feretur in hoc ut malum : non quia illud sit malum secundum se sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis.* » Or, tel nous semble le cas du catholique dont nous parlons. Sans doute, il a connu la promulgation par l'Église des mystères, mais, par suite d'un état d'ignorance invincible qui est survenu, *nous le supposons du moins*, cette promulgation n'est plus effective pour lui. *Sous le bénéfice de cette hypothèse*, qui vaut ce que les motifs apportés ci-dessus en sa faveur peuvent valoir, il est *per accidens* dans la situation anormale, d'exception, que nous essayons de décrire. Cf. *Sum. th.*, I^{a}, II^{ae}, q. XIX, a. 5.

suffit, absolument parlant, à la justification [1] et, contient la substance de la foi [2]. Et donc, en leur dédiant la seule apologétique qui nous reste, la prière, nous essaierons de nous consoler en répétant le mot de Paul à Philémon : *Forsitan discessit ad horam a te ut æternum illum reciperes.*

Mais ceux qui ont été amenés, au cours de notre entretien, à constater, à l'origine de leur prétendue incrédulité, un manque de sincérité ou un péché contre la lumière, n'ont pas le même droit aux suppléances divines. Qu'ils se mettent d'abord en état de grâce apologétique en s'acquittant de leur devoir moral; qu'il écartent l'obstruction du péché; qu'en attendant, car c'est à eux et à eux seuls que ce précepte du grand penseur s'adresse, « ils prennent de l'eau bénite », c'est-à-dire pratiquent ces assujettissements de l'âme religieuse, dont la faute qu'ils ont commise ne leur donne pas le droit de s'abstenir. A ce compte, leur bonne foi latente, débarrassée de ses chaînes, pourra retrouver d'elle-même son objet véritable. Puis-

1. *Conversio in Bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter. Qq. disp. De Veritate*, q. XXVIII, a. 5, ad 2.

2. *Prima conversio ad Deum fit per fidem. Summa theol.*, I^a II^æ, q. CXIII, a. 4.

que la voie intellectuelle du retour à la foi est coupée, Dieu ne laissera pas sans son aliment l'appétit des divins objets qu'il conserve dans leur cœur[1].

On le voit, si l'apologétique fidéiste ne fournit pas des motifs de crédibilité, ni même, à proprement parler, des raisons de croire, puisqu'elle les suppose à l'état latent, elle donne des motifs pour ne pas douter ou nier. Elle établit l'âme dans un état pratique d'attente tutioriste, provisoire sans doute, mais dont l'au-delà est assuré. C'est une maïeutique qui délivre la foi prisonnière, puis se retire, laissant à l'autonomie du sens surnaturel, rendu à lui-même, le soin d'achever spontanément la jonction de ses innéités divines avec l'objet précis qui, dans l'intention de l'auteur de la foi, lui est providentiellement coordonné. Là est tout son rôle ; elle ne saurait faire davantage : et cela suffit, car encore une fois : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.*

1. « Habent undè, si quid aliter in eâ sapiunt, hoc quoque illis revelet Deus, si in eo ambulent in quod pervenerunt. Propter quod Apostolus cum dixisset : « Si quid aliter sapitis, hoc quoque vobis Deus revelabit » ; « verumtamen inquit, in quod pervenimus, in eo ambulemus. » S. Augustinus, *De Præd. Sanct.*, c.II.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT POUR LA NOUVELLE ÉDITION..... V
INTRODUCTION..... 1

LIVRE PREMIER

LA NOTION DE CRÉDIBILITÉ

PROLOGUE..... 3
CHAPITRE I^er^. — Place de la crédibilité dans la genèse de l'acte de foi..... 5
Section première : *L'intention de la foi*..... 11
Section deuxième : *L'élection de la foi*..... 32
CHAPITRE II. — Les Degrés de la Crédibilité..... 52
CHAPITRE III. — Caractères de la Crédibilité rationnelle. 64

LIVRE II

LES PROBLÈMES DE LA CRÉDIBILITÉ

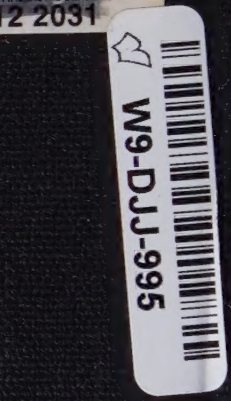
PROLOGUE..... 73
CHAPITRE I^er^. — La Démonstration rigoureuse de la Crédibilité..... 78
§ I. — *La démonstration spéculative rigoureuse du fait de l'attestation divine est-elle nécessaire?*..... 79
§ II. — *La démonstration spéculative rigoureuse du fait de l'attestation divine est-elle possible?*..... 89
1) Le fait de l'attestation divine est-il de soi indémontrable?..... 91
2) Le fait de la révélation divine est-il indémontrable par suite de l'impuissance des arguments apologétiques?..... 103
3) La démonstration de la Crédibilité implique-t-elle contradiction?..... 113

Pages.

Chapitre II. — La Crédibilité et ses suppléances subjectives 126
Chapitre III. — La Crédibilité commune 161
§ I. — *Question de méthode* 166
§ II. — *Question d'application* 181
1) Cas de la certitude probable spéculative 184
2) Cas de la certitude probable pratique 194

LIVRE III

L'APOLOGÉTIQUE

Prologue 203
Chapitre Ier. — L'objet de l'Apologétique 210
Chapitre II. — La Science Apologétique .....
§ I. — *Les trois apologétiques* 228
§ II. — *La Science apologétique* 230
Chapitre III. — La Théologie apologétique 243
§ I. — *La Théologie fondamentale* 246
§ II. — *La Topique apologétique* 251
Chapitre IV. — L'Apologétique subjective 261
Chapitre V. — L'Apologétique pragmatiste 268
Chapitre VI. — L'Apologétique morale 280
Chapitre VII. — L'Apologétique fidéiste 294

3 0311 00012 2031